ISSN 0024 - 7359



Du mensonge

Paul ARIÈS
Pierre-Marie BEAUDE
Christophe BOUREUX
Dominique CERBELAUD
Emmanuel GABELLIERI
Bruno GELAS
Jean-Claude SAGNE

218

Juin 1994 — tome XLIII-3

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1994

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

Secrétariat administratif : Françoise Aubery

Revue publiée avec le concours du centre national des lettres

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82

n° 218



Du mensonge

Nécessité et perversité du mensonge

Le menteur amuse et inquiète : dans le premier cas, il suscite l'indulgence, dans le second, il attire la réprobation ou l'indignation. L'indulgence : la vie sociale paraît impensable sans ruse et mensonge. Un casuiste du XVIIe s. écrivit : "appeler Dieu pour soutenir un mensonge léger n'est pas une telle irrévérence qu'elle mériterait condamnation de sa part". Pour ce moraliste, le serment n'alourdit pas le mensonge si la nécessité sociale l'impose : mieux vaut mentir sous la garantie de Dieu que perdre l'honneur ou la fortune. La vie quotidienne est tissée de "petits mensonges" : ils évitent heurts et conflits inutiles. Il serait ridicule de s'en indigner.

La réprobation : des moralistes, dans la fidélité à Kant, jugent inadmissible la compromission douteuse du casuiste. Le mensonge brise le contrat social parce qu'il détruit ce qui le fonde : la confiance accordée à la parole d'autrui. Mentir ne relève pas tant de la fausseté objective des assertions que de la volonté de séduire par un faire croire qui abuse de la confiance du destinataire. Le mensonge ne s'inscrit pas dans l'ordre du savoir, mais du dire ou de l'intercommunication.

La définition classique du mensonge que transmettent les dictionnaires : "assertion sciemment contraire à la vérité, faite dans l'intention de tromper" travaille avec l'opposition "mensonge-vérité". Le phénomène individuel et social est plus complexe. L'interlocution, l'intercommunication ou le dialogue en lesquels s'incruste le mensonge ne se réduisent pas à une circulation d'énoncés, vrais ou faux selon les normes du savoir vérifiable. Le mensonge est un échange entre sujets où le dire et sa manière prévalent sur le dit et son contenu : il trahit le désir du menteur, il dévoile également celui de la victime ; il pervertit le faire croire qui noue toute réciprocité langagière, en imposant sans appel une pré-

tention au vrai qui est sans répondant et qui bloque toute communication à égalité. Le menteur prend le pouvoir ; on le voit dans la propagande politique. Encore faut-il qu'il bénéficie, pour arriver à ses fins, de la complicité de la victime. Est crédule qui le désire.

Cette interlocution douteuse explique que la langue ne soit pas tendre pour la victime : peu d'expressions fustigent le menteur, une multitude ridiculise la victime. Ainsi, la langue excuse-t-elle le conjoint trompeur et humilie-t-elle le conjoint trompé : il n'est pas gratifiant d'être berné. Sous cette cruauté des jeux du langage s'annonce que le faire croire n'est pas réductible à l'exactitude ou à l'objectivité : le mensonge manifeste une dimension du vrai que nul savoir n'épuise.

Ce cahier de Lumière et Vie *prend acte de la complexité ici brièvement évoquée. Il essaie de la penser moralement et théologiquement sans sacrifier à la logique trop claire de la définition classique. Cette orientation explique le parcours.*

Celui-ci s'ouvre par une contribution de Bruno Gelas : il s'agit d'une étude des potentialités de la langue quant au mensonge. Ni le faire croire, ni le croire, dans l'acte de parole, ne maîtrisent le vrai : ils le désignent indirectement. La contribution de Paul Ariès accentue cet aspect d'ambigüité indépassable en orientant son étude sur la langue du militant ou son rejet dans le culte présent du direct ou du discours de l'expert. Il revenait à Emmanuel Gabellieri d'évoquer les difficultés philosophiques et sociales issues de la volonté de dire toujours le vrai, comme si notre monde, pour exorciser la violence, avait besoin de la protection du mensonge.

Comment entendre alors les paroles de Jésus fustigeant l'hypocrisie des doctes en Israël ? Pierre-Marie Beaude s'efforce de nous faire entendre à la fois la revendication absolue de Jésus dans le témoignage de la vérité et la force de sa dénonciation du zèle pour le vrai : l'hypocrisie idolâtre une vérité homicide. Celle-ci ne fait aucunement écho au lien originaire, fondant la commu-

nication vraie : le lien trinitaire. Dominique Cerbelaud, interprétant la première épître de Jean, montre que le mensonge brise ce lien premier.

Ce lien originaire nous est signifié négativement dans l'exclusion de parole à laquelle sont condamnés nombre de femmes et d'hommes. Christophe Boureux argumente contre la définition classique pour une perception évangélique du mensonge social qui interdit de vérité.

Jean-Claude Sagne s'efforce de synthétiser ce parcours. Sa contribution établit que sans le recours à un tiers, ici Dieu, qui fonde la parole en son origine, l'être humain, dans le mensonge, mime l'acte créateur : il dénie sa condition filiale en refusant le don. Mais le mensonge appelant le mensonge, la voie est ouverte au délire.

Ce cahier, nous l'espérons, conduira le lecteur à percevoir dans le mensonge autre chose qu'une nécessité sociale, une brisure de la logique de l'exactitude, un vouloir de tromperie : il relève de notre condition pour autant que celle-ci n'accepte que douloureusement de n'être pas à elle-même sa propre origine et de se recevoir comme don.

Les auteurs de ce numéro :

Paul ARIES, politologue, Université Lyon II

Pierre-Marie BEAUDE, professeur d'exégèse, Metz

Christophe BOUREUX, dominicain, théologien, Lille

Dominique CERBELAUD, dominicain, exégète, Eveux

Emmanuel GABELLIERI, professeur de philosophie, Faculté de philosophie, Université catholique, Lyon

Bruno GELAS, professeur de lettres, Université Lyon II

Jean-Claude SAGNE, dominicain, professeur de psycho-sociologie, Université Lyon II

Bruno GELAS

Le langage du mensonge

Le mensonge relève de l'exercice de la langue : il s'inscrit dans l'écart entre la parole et le discours, il réfère à l'intentionnalité d'un sujet plus qu'à l'effet de tromperie, il bénéficie d'une multiplicité lexicale de termes associés, d'ordre polémique, dénonçant la naïveté de la victime : être berné n'honore pas. Le mensonge apparaît donc comme une procédure discursive visant non pas à cacher la vérité, mais à jouer avec elle. Ce qui le constitue, c'est le rapport de non-croyance que le locuteur entretient avec la vérité qu'il énonce. Ainsi le mensonge nous rappelle que l'exercice de la croyance qu'il met à l'épreuve ne se déroule qu'entre sujets : on ne croit pas à un énoncé, on ne croit qu'en celui qui le dit.

Les linguistes n'ont pas vraiment connu pour le mensonge la fascination qu'il a provoquée chez les logiciens, mais ils l'ont croisé à toutes les étapes et sous toutes les formes du développement de leur discipline, à partir du moment où celle-ci s'est intéressée à l'usage de la langue. Au point qu'il n'est pas aberrant de soupçonner dès l'abord qu'il entretient un lien étroit, presque structurel, avec ce qui constitue le langage en signature de l'humain. Mais cette omniprésence nous dit aussi une gêne, ou du moins le sentiment aigu d'une situation labile de ce terme dans le lexique, de cette stratégie dans les discours, de cette esquive dans la parole. Il court, il court, le mensonge... mais il ne court pas seulement d'un chapitre des manuels de linguistique à un autre ; il court aussi, inassignable, de l'énoncé qui le transporte à l'acte qui le fait, de celui qui le fourbit à celui qui le subit. *Mendacium semper incertum...*

Lexique du mensonge

S'agissant de l'approche lexicale de "mensonge "et des principales plages de signification qu'elle dégage, les dictionnaires de langue de référence n'offrent pas entre eux de différences trop notables.

Littré :

1. Discours contraire à la vérité, tenu avec dessein de tromper.
2. *Partic. :* Une fausse doctrine religieuse.
3. *Poét. :* Fable, fiction.
4. Erreur, illusion, vanité.

Robert :

1. Assertion sciemment contraire à la vérité, faite dans l'intention de tromper.
2. Se dit de tout ce qui a un caractère mensonger, trompeur, et aussi du fait ou de l'habitude de mentir, de tromper. — *Par ext. :* Ce qui est inauthentique, faux, trompeur. — *Spécialt. :* Doctrine, religion que l'on considère comme fausse.
3. *Spécialt. :* Fiction, en littérature, en art.
4. *Fig. :* Ce qui est trompeur ; ce qui passe ou peut passer pour vérité sans l'être.

En dehors du fait que la seconde acception relevée par Littré est reprise par Robert comme exemple particulier de fausseté/tromperie, les parcours proposés marquent les mêmes étapes, souvent rencontrées dans la distribution d'un champ lexical, qui procèdent par extensions successives. Celles-ci s'exercent en l'occurrence dans deux directions :

a) extension à l'intérieur du discours, par le passage du discours tenu avec l'intention de tromper au discours trompeur qui en résulte,

b) extension du discursif à l'extra-discursif (comportement, qualité ou fait).

Une première caractéristique se dégage d'emblée : le mensonge, avant l'extension extra-discursive du terme (et en perpétuelle référence, ensuite, à ce sens premier) :

- naît dans et de l'interlocution – c'est-à-dire qu'il relève fondamentalement de l'exercice de la langue (voire de ses propriétés) ;
- réfère, dans ce cadre, à l'intentionnalité d'un sujet plus qu'à l'effet de tromperie qu'il induit – c'est-à-dire se laisse analyser

avant tout en termes d'énonciation. Paraphrasant Lacan qui, pour montrer à l'oeuvre le travail énonciatif, retournait le proverbe usuel et assurait qu'il n'y a pas de fumée sans fumeur, on peut dire qu'il n'y a pas de mensonge sans menteur ; seule l'identification d'une intention de tromper permet donc de conclure au caractère mensonger d'un énoncé (en l'absence d'une telle certitude intentionnelle, on parlera plutôt d'erreur, de faux, etc.).

Menteur / mensonger : le couple que fait ainsi vibrer le mensonge est au coeur même de l'activité de parole, au sens où cette dernière désigne l'actualisation de la langue par les sujets parlants, et ne saurait donc exclusivement s'appréhender en termes d'extension sémantique. Si extension il y a, elle est plutôt, s'agissant de l'énoncé, dans le passage du discursif au non discursif, du linguistique au sémiologique ("un signe trompeur"), mais certainement pas dans le lien de solidarité et d'incertitude qui unit et distingue, à travers et par le mensonge, énonciation et énoncé.

Le second enseignement que nous livrent les dictionnaires tient à la remarquable prolifération du champ lexical associé à ce terme (synonymes, mots de sens voisin, etc.). Même si l'on y fait la part de ce qui renvoie à un niveau de langue considéré (cf. *bobard, bourde, craque, bourrage, frime*), témoignant déjà d'une expérience universelle et quotidienne, la diversité devant laquelle on se trouve est le signe d'une sensibilité aiguë aux multiples formes qu'il peut prendre :

- soit en référence au menteur, à travers une série que l'on peut ordonner comme allant de la simple qualification de l'acte à celle de l'être (cf. *invention, feinte, fanfaronnade, hâblerie, flatterie, mystification, tromperie, falsification, mythomanie, duplicité, hypocrisie, fourberie...*) ;
- soit en référence à l'énoncé mensonger, analysable là encore sur un axe de gravité croissante, selon l'aspect sur lequel on veut insister : l'erreur ou la tromperie, le rapport au vrai ou le rapport à la vérité (*inexactitude, erreur, simulacre, mirage, illusion, vanité, artifice, blague, farce, fausseté, imposture, simulation,* etc.).

Il apparaît que le registre majeur de ces termes est celui de la dénonciation, comme si le mensonge – qui pourtant ne se définit que par le locuteur (le destinateur) – n'était désignable que du point de vue de

l'interlocuteur, du destinataire, de celui qui, s'il ne le perce pas, en sera la victime. Dans les séries non limitatives ci-dessus, seuls *invention* dans la première, *inexactitude*, *erreur* et éventuellement *simulacre* dans la seconde, gardent un caractère relativement neutre. Tous les autres termes, à des degrés divers, sont polémiques et ne se disent que dans l'actualisation d'un conflit, qu'ils constatent et qu'ils relancent à la fois (j'ai failli être ou j'ai été ta victime – je deviens ton accusateur).

Cette virulence dénonciatrice tient sans doute à ce que les catégories sémiques par lesquelles on caractérise habituellement l'énoncé mensonger (= ce qui n'est pas ce qu'il paraît) ne peuvent jamais référer qu'au destinataire et à sa défaillance interprétative, à son défaut de lucidité[1]. Dans une culture comme la nôtre, le recours à l'être et au paraître est de fait valorisé positivement et négativement (vrai/faux, bien/mal, etc.), de sorte que se reconnaître ou être reconnu comme victime d'un mensonge revient à faire l'aveu inévitablement disqualifiant d'un manque de discernement en ce domaine. La langue en porte les traces : ne dit-on pas de celui qui a été trompé qu'"il s'est fait avoir" ? Et les reproches majeurs que nous adressons à celui dont on met à jour, à temps ou trop tard, les intentions mensongères ("Pour qui me prends-tu ? ", "Tu ne me la feras pas, à moi ! ") ne revendiquent-ils pas avant tout, image réparatrice d'un narcissisme blessé, une reconnaissance de compétence dans l'art de distinguer l'être et le paraître ? On sait, au reste, combien les textes de notre culture, de la Bible à La Fontaine, et au-delà, offrent une représentation négative, souvent ridicule, de ceux qui, sur ce terrain, se sont laissé berner.

A travers cette dimension nécessairement polémique, le mensonge se déploie donc, sémantiquement parlant, au carrefour d'une seconde incertitude, qui en renforce le caractère proprement linguistique : il ne s'agit plus, maintenant, de la relation entre énoncé et énonciation, mais de celle qui associe (et oppose) destinateur et destinataire.

Enfin on soulignera un troisième aspect, commun aux deux articles du *Littré* et du *Robert* : le lien établi entre le mensonge et la fiction, et on avancera à ce propos deux remarques.

---

1. Ainsi un sémioticien comme Greimas pense-t-il le mensonge au sein d'un modèle de véridiction (i.e. d'identification d'un énoncé comme vrai, faux, mensonger ou secret) fondé sur l'opposition manifeste/apparent, forme canonique du soupçon interprétatif.

a) Si la fiction ne nous met pas en colère, même lorsque nous avons été entièrement "pris "– mais non pas "eus "– par une représentation théâtrale, la lecture d'un roman ou la projection d'un film, c'est parce que nous l'identifions d'emblée comme un *faux* mensonge. L'aptitude à discerner entre être et paraître n'y est pas à l'épreuve[2], et nulle menace de disqualification de notre image n'intervient véritablement, même si nous cédons parfois un peu vite à l'émotion. Là encore, l'usage de la langue est révélateur : "être *bon* public "ne saurait, dans les termes mêmes, s'entendre de manière péjorative. D'ailleurs l'un des plus puissants attraits de la fiction ne tient-il pas au plaisir, qu'elle permet : celui de *jouer au mensonge*, c'est-à-dire de sortir du cycle diabolique de l'intention du destinateur et du soupçon du destinataire, de savourer la certitude que, si artifice il y a, nul n'aura à en payer le prix.

b) Cependant, rappelons combien, même là, l'incertitude n'est pas absente et réapparaît dans tous les débats esthétiques portant sur la fiction. Du théâtre baroque au *Paradoxe sur le comédien* et à la distanciation brechtienne, de la campagne menée au XVIIe siècle contre le genre romanesque à l'élaboration du réalisme et aux recherches du Nouveau roman, il n'est pas de réflexion en ce domaine qui ne soit d'une manière ou d'une autre conduite à la frontière où vibre la distinction (l'indistinction) entre la fiction et le mensonge, posée aussi bien en termes d'énonciation (instances émettrices du comédien ou du narrateur) qu'en termes de véridiction (manipulation du rapport du spectateur ou du lecteur à l'illusion de réalité). Et, au-delà même de la pensée esthétique, l'approche de la fiction par la psychanalyse a pu conduire Octave Mannoni à proposer d'en saisir, à partir de Freud, le ressort majeur dans la formule "Je sais bien, mais quand même..."[3], qui dit assez combien sont fragilisées la sérénité que nous accordions à la reconnaissance du faux mensonge et la tranquillité du jeu qu'elle semblait autoriser.

Pragmatique du mensonge

Tromper intentionnellement : considérée dans son acception à la fois première et la plus courante, la catégorie du mensonge, indisso-

2. En termes de sémiotique greimasienne, nous jugeons alors qu'elle n'est ni ne paraît un mensonge.
3. Octave MANNONI, **Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène**, Seuil, Paris, 1969, en particulier pp. 9-33 et 161-183.

ciable d'une intentionnalité, renvoie donc au langage en tant qu'exercice privilégié de la communication humaine. Mais elle y renvoie sur le mode du soupçon, qui s'insinue dans l'écart creusé entre une assertion et son contexte, entre l'énoncé d'un locuteur et la stratégie dans laquelle il s'inscrit. Or, c'est précisément à partir d'une interrogation portant sur un tel écart que la réflexion linguistique a élaboré, dans les années soixante et soixante-dix, une pragmatique des discours et des actes de parole, dont certains aspects ne sont pas sans intérêt pour notre propos.

La théorie des actes de langage, née de la philosophie analytique anglo-saxonne, permet d'abord de reprendre, et de préciser dans l'ordre du discours, la catégorie de l'intentionnalité. Cherchant à définir les conditions de la "correction "d'un énoncé assertif (= *Je dis que... p*, où *p* représente une proposition), John R. Searle avance un modèle se ramenant pour l'essentiel à quatre règles de base, dont l'examen met bien en valeur l'incertitude que l'on peut nourrir quant à la *place* du mensonge. La première d'entre elles, en effet, dite "règle essentielle", stipule que "l'auteur d'une assertion répond de la vérité de la proposition exprimée"[4] (les "règles préparatoires "supposant d'ailleurs qu'il est en mesure de fournir preuves et arguments nécessaires à l'appui), et la quatrième, la "règle de sincérité", fait réapparaître le même terme d'engagement (il répond de... : *he commits himself to...*), mais déplace la relation sur laquelle il porte : "le locuteur répond de sa croyance dans la vérité de la proposition exprimée". Cet apparent redoublement n'est pas innocent, qui dissocie l'affirmation de vérité (par exemple : "[il est vrai que] je suis rentré à cinq heures") et ses éventuelles preuves ("c'est pourquoi je n'ai pas pu répondre au téléphone"), du rapport que le sujet entretient à cette affirmation ("[*je crois/je ne crois pas que* (il est vrai que)] je suis rentré à cinq heures"). Le menteur y apparaît ainsi comme un locuteur qui a besoin par dessus tout de la catégorie de la vérité, et ce n'est absolument pas sur le maquillage de cette dernière qu'il fait porter ses efforts. Il sait même, mieux que d'autres, s'en réclamer – à ses risques et périls parfois puisqu'on dit, en retour, que trop de preuves rendent une affirmation suspecte. A la différence du destinataire, il ne développe jamais sa stratégie sur l'opposition entre être et paraître, latent et manifeste, puisqu'il vise précisément à faire admettre comme

4. John R. SEARLE, **Sens et expression**, éditions de Minuit, Paris, 1982, p. 105. Voir aussi, du même auteur : **Les Actes de langage**, Paris, Hermann, 1972, chap. III.

vrai ce qu'il avance, c'est-à-dire que le "paraître "de son énoncé correspond pleinement à l'"être "de la réalité.

Le fameux "C'est vrai, ce mensonge?", par lequel tous les parents du monde ont pensé un jour réduire à l'aveu – ou à l'impuissance – un enfant suspect de vouloir les tromper par ses propos, va donc bien au-delà d'une plaisante aporie logique : il sous-entend que mentir consiste à avancer non des inexactitudes ou des erreurs, mais des vérités auxquelles on ne croit pas. En termes searliens : la violation de la règle de sincérité ne prend sens, et ne fait effet, que dans la mesure où la règle essentielle est maintenue et observée. Ce n'est pas dans la référence à la réalité que s'institue l'écart promoteur du soupçon, mais dans la croyance que le sujet parlant accorde ou non à cette référence – et il faudrait sans doute dire, plus justement : "C'est mensonge - cette vérité?".

Invitant à modaliser de cette manière la catégorie de l'intentionnalité, la théorie des actes de langage permet de revenir sur la différence qui s'établit entre le mensonge et la fiction. Car cette dernière ne commence qu'avec la suspension de la "règle essentielle", dont dépendent toutes les autres, et dont on vient de souligner combien le menteur veille au contraire à en être un observateur scrupuleux. J. R. Searle, dans son article sur "Le statut logique du discours de la fiction", parle ainsi d'illocution feinte, et évoque "un ensemble de conventions qui suspendent l'opération normale des règles reliant les actes illocutoires et le monde"[5]. On peut, par exemple, penser que la seule mention de "roman" sur la couverture d'un ouvrage déclenche toute une série d'attentes et de modalités interprétatives chez le lecteur, aboutissant à rendre non pertinente, pour lui et dans ce cadre, la question de la vérité des énoncés. Et c'est bien sur une telle voie, c'est-à-dire en mettant à jour des procédures subtiles, parfois assez complexes, de fictionnalisation à l'oeuvre dans les textes, que les analyses ont principalement été conduites en ce domaine. Au-delà de leurs différences respectives, toutes s'accordent à distinguer la fiction du mensonge en évoquant le rapport suspendu ou revendiqué à la catégorie de la vérité. On connaît la façon dont on peut échapper à l'accusation par un interlocuteur soupçonneux : on affecte alors de lever toute ambiguïté en protestant que "c'était une blague!", révélant ainsi – mais après coup – le caractère fictionnel. Il n'y a plus lieu d'y croire, puisque ce n'est pas vrai...

5. **Sens et expression**, op. cit., p. 110.

Mais on percevra sans doute mieux encore l'ambiguïté fragilisant les limites ou critères de repérage du mensonge si l'on évoque les travaux qui ont été consacrés au fonctionnement de l'implicite dans le discours. Développant une interrogation analogue, au carrefour d'une sémantique et d'une stratégie, ces études présentent l'intérêt de se centrer davantage sur le jeu de la langue, ou plus exactement sur le jeu qu'elle permet dans une situation d'interlocution, à partir d'une distinction de base entre la *signification* d'une phrase considérée en elle-même et le *sens* d'un énoncé analysé dans son contexte. Au début d'un ouvrage célèbre, dont le titre *(Dire et ne pas dire)* pourrait couvrir à lui seul tout le champ du mensonge par omission, Oswald Ducrot relève ainsi qu'"on a bien fréquemment besoin, à la fois de dire certaines choses, et de pouvoir faire comme si on ne les avait pas dites, de les dire, mais de façon qu'on puisse en refuser la responsabilité. (...) D'une part, on veut que l'auditeur sache qu'on a voulu lui faire savoir quelque chose, et, d'autre part, on tient, malgré tout, à pouvoir nier cette intention"[6]. Si à la table familiale, un drame éclate suite à la remarque maternelle à propos de Pierre, le fils du voisin, qui a cessé de fumer, les explications qui s'en suivront tourneront sans fin autour d'une accusation : "Pourquoi m'agresses-tu toujours avec cette question? "et d'une protestation d'innocence : "Mais je n'ai pas parlé de ça : je parlais de Pierre!". Où est le mensonge de la mère, ici ? Dans le fait de nier qu'elle ait "parlé de ça "(et, de fait, la signification de l'énoncé qu'elle a proféré n'a rien à voir avec la tabagie de Jacques) ? Ou dans la stratégie discursive préalable qui lui a fait parler de Pierre (et il est bien vrai qu'il a arrêté de fumer...) quand elle visait son propre fils ? Quelle que soit l'option choisie, on ne pourra évoquer ou dénoncer le mensonge qu'au prix d'une double opération interprétative, qui conduira :

a) à revendiquer la distinction entre deux ordres sémantiques de la "vérité" : celui de la signification de la phrase effectivement prononcée (qui a trait à Pierre), et celui du sens de l'énoncé implicite (qui a trait à Jacques) – mais cette dualité, courante, ne suffit pas à fonder le mensonge ;

b) à montrer que ce dernier ne peut, en revanche, se développer qu'en maintenant une solidarité étroite entre ces deux références à la vérité, de façon que je puisse à la fois affirmer l'une par l'autre et nier l'une par l'autre.

6. Oswald DUCROT, **Dire et ne pas dire**, Hermann, Paris, 1972, p. 5 et p.15.

Qu'on l'aborde ainsi par l'écart entre règle essentielle et règle de sincérité ou par les manipulations de l'implicite, le mensonge apparaît bien comme une procédure discursive visant non pas à cacher la vérité, mais à jouer avec elle, ce n'est donc pas sur ce terrain-là que l'on peut espérer en saisir le caractère propre : plus qu'à la vérité, c'est à la croyance qu'il renvoie – ou du moins c'est par elle qu'il s'exerce. Dans ce cadre, l'intérêt majeur de l'approche proposée par la théorie des actes de langage consiste à décentrer l'analyse à laquelle risque de conduire trop hâtivement la référence à la tromperie, et à souligner que ce n'est pas la visée d'un *faire croire* qui suffit à définir le mensonge, puisque c'est là le fait de toute assertion. Sans doute l'enjeu en est-il bien la manipulation d'un destinataire, conduite de manière à le faire adhérer à mes propos, mais ce qui le fonde comme tel se situe en amont, dans le *rapport de non-croyance que j'entretiens moi-même à cette vérité* : il n'est de mensonge réussi que si je parviens à faire croire à quelqu'un quelque chose en quoi je ne crois pas.

La parole du mensonge

Ne pas répondre de sa sincérité dans ce qu'on avance, se ménager la possibilité de refuser la responsabilité de ce que l'on dit : en invitant de manière insistante à se rapporter à la modalité du croire plutôt qu'à celle du vrai, les formules de J.R. Searle et de O. Ducrot, au-delà de leur propos pragmatique, aident à ancrer la question du mensonge dans l'ordre du langage ou, plus précisément, dans l'exercice de la parole en tant qu'elle se distingue du discours. Les schémas de la communication, tout ordonnés autour des procédures d'encodage/émission et de réception/décodage, sont en effet impuissants à rendre compte par eux-mêmes du mensonge, et contraints de l'ignorer. C'est que, traitant du seul circuit de transmission d'une *information*, ils ne se constituent et ne se définissent que par rapport à cette dernière, et négligent donc la dimension *interlocutoire* de la parole, fondée non plus sur un aboutissement de compréhension mais sur le jeu de l'appel et de la réponse : "Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître comme sujet, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera."[7].

7. Jacques LACAN, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse "in : **Écrits I**, Seuil, Paris (collection Points, p. 181).

La spécificité et la difficulté du langage humain tiennent ainsi à ce qu'il articule de manière nécessaire un *parler-de* à un *parler-à* : je ne puis parler de quelque chose qu'en en parlant à quelqu'un (sauf à me livrer à la langue de bois), comme je ne puis parler à quelqu'un qu'en lui parlant de quelque chose (sauf à me noyer dans le rêve fusionnel et impossible d'une langue qui ne serait pas médiation). Et c'est là, au lieu précis de ce recoupement, que nous trouvons la condition de possibilité du mensonge : repérable dans le seul lien symbolique de l'"interlocution", il est, d'une certaine manière, le garant de la parole dans le discours. Ou, si l'on préfère, il nous rappelle que l'exercice de la croyance, qu'il met à l'épreuve, ne se déroule qu'entre sujets : on ne croit pas à un énoncé, on ne croit qu'en celui qui le dit. L'affirmation ultime de notre bonne foi ne s'exprime-t-elle pas dans la protestation d'un “C'est moi qui te le dis!" ? Et le trompé des *Fables* de La Fontaine n'est-il pas ridicule que dans la mesure où, par sa colère ou sa confusion, il manifeste qu'*il s'est lui-même trompé*, en ne plaçant pas là où il le fallait, c'est-à-dire dans la relation d'énonciation, l'exercice interprétatif de son croire ?

On en revient donc à l'énonciation. Mais l'expérience privilégiée du mensonge nous prévient contre la tentation de tirer du constat de sa relation à l'énoncé on ne sait quelle symétrie de statuts. Nous y découvrons au contraire que, pour solidaires qu'ils soient, énonciation et énoncé restent fondamentalement hétérogènes entre eux, et qu'il est impossible, sauf à se livrer à une extrême violence, d'atteindre la première par le second, d'assimiler ou de réduire un sujet parlant au contenu de ses propos. C'est en ce sens que le risque du mensonge est au coeur de la parole. Et c'est un risque pour ainsi dire à double tranchant. Revendiquer la possibilité de mentir, c'est accepter la possibilité de n'être pas cru même lorsque je suis sincère – et cela non pas pour des raisons statistiques ("il ment presque toujours"), mais parce qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas d'être renvoyé, et reconnu en tant que sujet, hors de mes énoncés.

On voit alors en quoi le menteur peut être, mais pas nécessairement, pervers. La distinction entre les deux ne tient évidemment pas à ce qui les fonde comme menteurs : ils ont en commun le fait de ne pas croire vrai ce qu'ils présentent comme vrai. La différence intervient en aval : la stratégie persuasive mise en œuvre pour écarter le soupçon en appelle au contenu de l'assertion (le menteur) ou au contrat de confian-

ce (le pervers). — "Si! c'est vrai!", dit le menteur non pervers – et il s'attache, artisan plus ou moins habile de l'argumentation, à fourbir et fournir les preuves du vraisemblable. — "C'est moi qui te le dis : tu peux me croire, tout de même!", se contente de protester le second. Et, si le pervers est celui qui, fin connaisseur et expert redoutable de la règle ou de la loi, en revendique d'autant plus l'application qu'il s'en excepte lui seul, c'est ainsi qu'il mentira. En se situant d'emblée au point crucial du mensonge, au coeur de l'interlocution – et en s'en réclamant pour mieux s'en retirer (alors que, précisément, le dispositif interlocutoire est ce qui me permet de me retirer *de l'énoncé). Mentir : je m'en tire*, auraient pu dire Leiris ou Brisset...

*

* *

En fin de compte, la seule assurance que nous ayons concernant le mensonge est qu'il n'est jamais sûr... Comme il n'est jamais sûr qu'une assertion ne soit pas mensongère. Les incertitudes successives que nous avons été amené à relever, l'ambiguïté de ses manifestations, la fragilité de son repérage, le soupçon qui l'entoure : tout renvoie à l'inadéquation essentielle, l'hétérogénéité du discours et de la parole, qui le fonde et le permet. C'est même précisément ce qui en signe la nature fondamentalement langagière, puisque rien de ce qui concerne le langage humain ne semble pouvoir être saisi autrement que dans le constat de l'écart qui le rend, pour ainsi dire, boiteux ; écart que les linguistes relèvent dans l'arbitraire de la langue, dans le caractère non motivé du rapport entre signifiant et signifié, dans la tension entre paradigme et syntagme, dans la fausse symétrie entre énoncé et énonciation, etc. : nous ne (nous) parlons que parce que – les tenants de la communication l'oublient trop souvent – le langage, ça ne marche pas bien...

Du moins sommes-nous amenés à reconnaître que cet écart, où se loge le mensonge, est précisément ce qui nous empêche d'être nous-mêmes réduits, étouffés par les discours que nous tenons ou que nous entendons. De même que le sujet du désir ne se soutient que de la persistance du manque et de l'incapacité à saisir l'objet qu'il vise, de même le sujet du langage ne surgit que dans l'échec des mots à être les simples vecteurs d'une information. Ecart, faille ou défaut qui maintiennent l'espace interlocutoire du croire (donc du doute), qui maintiennent l'espace respiratoire dont la fermeture serait mort, le mensonge n'est

peut-être aussi incertain que parce qu'il est en prise directe sur ce qui nous fait vivre. L'auteur du *Voyage au bout de la nuit* le pressentait bien à sa manière, lui qui s'adonna pourtant peu après à le détruire par le langage, lorsqu'il faisait dire à son Bardamu voyageur : "Il faut choisir, mourir ou mentir. Je n'ai jamais pu me tuer, moi."

Bruno GELAS

Paul ARIES

La langue de bois ou le mensonge social

Le discours militant n'est plus à la mode. Disqualifié comme langue de bois, marqué par la répétition, recomposant le passé, évinçant le sujet parlant, il visait à maintenir l'union du groupe et à le protéger contre l'imprévu. L'utopie s'est ainsi affadie en mensonge, elle a perdu sa crédibilité. Le culte actuel du direct s'est installé dans le vide ainsi créé. Deux discours se sont alors imposés : le discours humanitaire traitant des cas concrets de souffrance, le discours de l'expert appliquant la science à la gestion des êtres et des choses. Ils réduisent le politique à l'illusion, ils bannissent les fictions, ils accréditent ainsi un nouveau mensonge social.

L'*homo-politicus* est d'abord un être parlant car comme nous l'a rappelé Frédéric Bon : “Les phénomènes observés dans le champ politique semblent dans une proportion écrasante relever des faits du langage"[1]. Ce métissage de la (dé)raison politique et du discours (in)conscient donnerait corps à un genre particulier de langage tour à tour accusé d'être trop “plein” et à ce titre responsable des pires tragédies collectives et trop “vide” c'est-à-dire oublieux des contraintes de la réalité. On oppose ainsi fréquemment la vérité à la “langue de bois” et à

1. Frédéric BON, “Langage et politique” in **Traité de science politique**, Paris, PUF, 1985, T.3, p. 553.

sa méconnaissance structurale de la réalité. On peut toutefois se demander si cette dénonciation ne constitue pas seulement une figure rhétorique d'un processus de diabolisation de l'adversaire. Le terrain semble de prime abord giboyeux mais il se révèle vite marécageux. Nous nous trouvons en effet aux prises avec une notion fort labile dont l'usage est nécessairement polémique : la "langue de bois" est toujours celle de l'autre. L'accusation emporte l'excommunication car elle signifie que l'adversaire a choisi de parler une autre langue que la nôtre. Il convient donc de baliser quelques pistes pour déboucher sur un champ plus stable. L'étude des phénomènes politiques ne peut faire l'impasse sur ce qui se passe dans les mots, ni faire l'économie du sujet parlant sous prétexte que le discours militant tend précisément à l'évacuer. Notre investigation portera d'abord sur le formidable *corpus* que nous offrent les assemblées militantes. Nous examinerons ensuite si la fin du politique, annoncée comme celle du rêve trompeur de l'utopie : "Ce geste qui lance en avant un *télos* de la communauté dont les éclats retombent en pierres meurtrières"[2], a bien pour effet de libérer la parole. Nous découvrirons alors que les discours modernistes de la communication et de l'expertise réveillent souvent de vieux démons trop vite enterrés.

I

La langue de bois ou le discours répété

Commençons par un truisme et rappelons que le discours militant n'est pas tant dénoncé pour son vocabulaire spécialisé, que pour sa grammaire. Le novice se sent un huron au sein du groupe, non parce qu'il ne comprendrait pas les mots échangés, mais parce que c'est leur liaison même qui les rend étrange(r)s. Le secret du discours militant n'est pas principalement dans la langue, mais dans le groupe qui le (re)produit afin d'établir une succession de frontières entre des minorités savantes et une majorité d'exclus. Cette (dé)liaison s'effectue par le respect de quelques règles qui engendrent un ordre de discours particulier que nous nommerons le discours répété, empruntant ainsi, en apparence, le fameux paradigme selon lequel "un militant répète toujours la même chose". Le secret du discours militant tient aussi à sa capacité à

2. Jacques RANCIERE, **Aux bords du politique**, Paris, Editions Osiris, 1990, p.17.

changer le sens des mots. Le communiste expérimenté, sollicité par la direction pour donner son avis, sait qu'il n'a pas à livrer son opinion mais à réitérer ce que formule le rapport, y ajoutant seulement quelques illustrations tirées de son expérience personnelle.

Une contrainte générale de (re)mémorisation

Le discours militant est toujours hybride au sens où il mêle un ordre du jour précis et un ensemble d'évidences communes qu'il convient pourtant de répéter. Cette contrainte de répétition est satisfaite dans certains groupes par le rappel d'un texte immuable et dans d'autres par la reproduction de séquences figées valables temporairement. L'exploration de ces configurations discursives montre que la répétition satisfait à différentes fonctions vitales pour l'organisation. Elle concerne des thèses ou des thèmes dominants, mais aussi des formules qui les (re)mémorisent. On relève ainsi, pour chaque groupe, une succession de locutions ou d'images dominantes qui assurent, à terme, la fusion du bien et du beau, du mal et du laid etc. La formule ne dit peut être pas tout mais elle en dit déjà assez. La fameuse dénonciation de la C.G.T. selon laquelle Force Ouvrière (F.O.) constitue un syndicat "faux" répond au classique "P.C.G.T."*. La "langue de bois" permet ainsi de (dis)qualifier définitivement l'adversaire. La (re)connaissance des séquences du discours répété est cependant une opération délicate car rien ne les distingue *a priori* des autres ordres de langage. Il faut donc un effort stylistique constant pour compenser ce défaut de singularité sémantique. Ce travail sur les formes de l'énonciation permet à chacun de reconnaître les bonnes séquences et, à son tour, d'indexer convenablement son propos. Pour cela, le militant use de formules plus ou moins stéréotypées qui fonctionnent comme des indicateurs de répétition : le fameux "je suis d'accord avec le camarade Untel", ou encore les nombreuses périphrases indiquant une répétition volontaire comme le classique "comme tu l'as dit dans ton rapport...". Ces séquences, rarement enchâssées dans un macro-récit, sont livrées en début d'intervention : cette mise en attente du propos permet ainsi de lui attribuer une forte charge sémantique.

* « PCGT» : amalgame des sigles P.C. (= Parti Communiste) et C.G.T. (Confédération Générale du Travail), syndicat proche du Parti Communiste.

La défense de l'unité du groupe

L'ordre du discours répété ne permet jamais d'aller à la ligne ou de mettre entre parenthèses ce qui est acquis, et admis par tous. Ce mécanisme douloureux doit être systématiquement imposé à des militants trop enclins aux anecdotes. La répétition engendre en elle-même un sentiment de communion et de partage. Elle favorise l'apprentissage de la doctrine car le caractère simple des énoncés en fait un matériau susceptible d'être aisément emmagasiné par le plus grand nombre. La répétition permet alors de faire passer en langue certaines formules (plus ou moins figées) qui frappent l'inconscient mieux qu'une longue démonstration théorique. Il y a par exemple le "camp de la paix" et les "fauteurs de guerre", les "progressistes" et les "réactionnaires". M. Faucon, secrétaire général de l'Union départementale du Rhône C.G.T.-F.O. au lendemain de la scission, deviendra inévitablement "Faucon, le vautour". Cette défense de l'unité idéologique du groupe passe aussi par le respect de quelques règles formelles. Si le rapport introductif est un instrument essentiel du discours répété, encore doit-il se donner véritablement comme "rapportant" pour mieux garantir sa véracité. Il est ainsi toujours prononcé "au nom du Père" ou du "Parti". La pluralisation systématique du sujet permet de ne pas marquer l'énonciation voire d'effacer le sujet énonciateur derrière l'information. Cependant, une hypertrophie du sujet est-elle une garantie effective de libération du discours ? La soumission de l'esprit de chacun à celui du groupe suppose en outre que la police des assemblées assure un (bon) déroulement des débats. La fixation d'un ordre du jour précis permet que le choix des sujets ne dépende que du cercle dirigeant. Ce privilège autorise ensuite tous les rappels à l'ordre (du jour). La dissymétrie des relations est plus grande encore puisque, en dépit de l'obligation qui en est faite, l'ordre du jour est rarement communiqué à l'avance aux membres des divers organes. De toute façon, la tradition s'oppose à ce que les militants se fassent isolément une opinion. Le style organisationnel communiste interdit d'élaborer une stratégie de réunion, ou même de rédiger préalablement quelques notes, car elles prendraient indubitablement la forme d'un contre-rapport. L'échange est soumis au tour de table. Cette contrainte, en apparence formelle, est grosse de conséquences ; elle interdit, en effet, tout débat véritable, et organise la linéarité des enchaînements en respectant la circularité du débat, puisque chacun réitère les formules du rapport.

Un passé (re)composé

Le discours répété partage entre l'ensemble des militants les mêmes références. Cette fusion des générations coïncide paradoxalement avec un entretien des couches successives de la mémoire. Le groupe peut, à tout moment, faire remonter à la surface les sédiments les plus anciens sans qu'il soit nécessaire de réitérer l'argumentaire originel. Ainsi, peu à peu, se forme un savoir-socialisé que l'on mobilise parfois par la seule évocation d'une métonymie : La C.G.T. règle l'épineuse question de l'unité d'action avec une formule du genre "on sait ce qu'il en est de nos relations avec le grand syndicat F.O.". Ce traitement allusif suppose naturellement que chacun dispose de la même compétence linguistique et, au delà, de la même mémoire. Le discours répété accroît la plasticité du groupe en lui permettant de (re)composer son passé en fonction des nécessités du présent. On assiste à des mécanismes de focalisation doctrinale permettant, par un usage intensif de la répétition, d'engendrer un univers que l'on peut qualifier d'obsessionnel. Le discours métamorphose, en principe suprême de classement, une séquence discursive parmi d'autres. Le slogan "une seule solution : le programme commun" sépare sans appel amis et adversaires. Chacun devient capable de réaliser un classement dual de la réalité par la mobilisation d'une série de couples antinomiques (ami/ennemi, bien/mal, bon/méchant etc.). L'éparpillement du sens, préjudiciable à l'efficacité militante, est ainsi évité. Le discours répété est en ce sens totalisant car il refuse ce que l'on peut nommer "le narcissisme des petites différences".

La défense de l'orthodoxie

Le discours répété constitue un excellent dispositif de contrôle de l'orthodoxie, puisque chacun se trouve en demeure d'exhiber périodiquement sa conformité avec la loi du groupe. Ce mécanisme s'éclaire avantageusement si on le confronte au renouvellement des vœux. La répétition s'effectue toujours sous l'autorité de la direction. Le militant s'adresse à son chef et non à ses pairs. Cette structure discursive particulière permet de comprendre le silence qui règne souvent au sein des assemblées. Chacun pense intuitivement que le novice "choisit" de se taire pour ne pas s'exposer à l'incompréhension ou à la moquerie des plus anciens. On fait ainsi du silence l'aveu d'une incompétence tech-

nique. L'analyse montre pourtant que la réunion des organismes supérieurs n'est pas plus animée que l'assemblée de base. Le même militant modifie son comportement selon la fonction occupée. Le silence apparaît comme un effet de structure : forme sublimée de la (re)connaissance de la division du groupe, il signifie ce que la parole ne peut dire et, souvent même, ce que l'on ne peut penser. Le silence n'est donc pas seulement une condition formelle de l'échange mais, en quelque sorte, son prolongement sémantique.

Le discours militant entre vérité et efficacité

Systématiquement accusé de travestir la réalité, le discours militant entretient pourtant avec elle un rapport qui ne se résout pas dans l'alternative simple de la vérité et du mensonge. Puisque le discours militant est un instrument d'action et de pouvoir, sa vérité se mesure avant tout à sa performance. Alain Grosrichard, dans *La Structure du sérail*, a montré l'efficacité du mensonge nazi. Par ailleurs, par ses bévues mêmes, ce genre discursif n'ouvre-t-il pas le chemin de la vérité ?

Premièrement, parce qu'il ne peut rien cacher sans le donner à voir. La “langue de bois” permet de dire simultanément une chose et son contraire. Cela explique la peine que l'on se donne parfois pour laisser visible la trace de l'effacement ou de la soustraction. Le visiteur du musée de la Révolution à Tirana doit voir l'absence du portrait de Mehmet Shéhu, l'ancien chef militaire et Président du Conseil, dont le “suicide”, en 1981, a révélé la “trahison” en tant que “mercenaire anglo-saxon”. La disparition des noms et des reliques des responsables déchus remplit des fonctions changeantes selon les couches de la société. Les cadres dirigeants y (ré)apprennent sans cesse que rien n'est jamais acquis et que la chute reste toujours possible.

Deuxièmement, la “langue de bois” exprime ce qu'elle ne veut pas ou ne sait pas dire. Malgré eux, les procès staliniens livraient, dans les actes d'accusation, les intentions ultimes et secrètes des dirigeants.

Troisièmement, ce genre discursif libère, de par sa capacité même à nier certains faits, l'accès à un autre niveau de la réalité, sans doute moins immédiat, mais peut-être plus durable. Les syndicalistes qui refusaient d'entendre les hérauts de la gestion capitaliste se trouvent peut-

être moins désarmés devant les désillusions nées de la montée du chômage. Assurant une fonction de protection ou de consolation le discours permet au militant de s'y replier lorsque les événements se déchaînent contre sa foi. Il fonctionne donc comme un artifice permettant d'adoucir la confrontation de la *doxa* d'avec la réalité. La parole se révèle alors parfois plus têtue que les faits.

Enfin, quatrième effet de ce genre discursif, l'erreur, comme l'a démontré Clément Rosset, peut être la condition de la réalisation de la vérité. L'oracle ne s'accomplit dans la tragédie qu'à la faveur de la fâcheuse précaution qu'il suscite[3]. Une même intuition nourrit aujourd'hui l'émerveillement de ceux qui découvrent que certaines formes primitives préparent mieux l'homme à la préservation de son environnement que nos systèmes de pensée modernes. Les vérités scientifiques et le rationalisme sont de notre côté, mais les illusions de l'animisme nous disent l'indissoluble lien entre l'"Homme" et la "Terre". Dès lors, le mensonge ne s'oppose plus à la vérité puisque cette dernière est un cheminement vers une rectification jamais finie. La découverte d'un charnier vrai ou faux comme à Timisoara est toujours celle d'une vérité auparavant enfouie. Katyn est d'abord un impensable structural, en raison de l'alliance antinazie de 1941, avant de devenir une évidence avec l'effondrement du communisme. La vérité historique s'impose donc finalement mais, en quelque sorte, au prix de sa "déréalisation", car personne ne se sent aujourd'hui encore responsable. Le crime peut être reconnu car il est désormais sans auteur ni coupable.

II

La crise du militantisme ou la libération de la parole

L'époque est à la communication de masse et au discours d'expertise, reléguant ainsi la "langue de bois" au musée des idéologies. Pourtant, coincée entre le culte du direct et un renouveau du scientisme, la libération de la parole n'est pas certaine.

3. Clément ROSSET, **Le réel et son double**, Paris, Gallimard, 1976, 130 p.

Le culte du direct ou le refus de la représentation

Le danger tient d'abord au culte du direct conçu comme un instrument de libération de l'image ouvrant directement un accès à la vérité. L'expérience de la Roumanie et de la guerre du Golfe aurait dû nous apprendre à nous méfier. La reconstruction est en effet souvent beaucoup plus proche de la réalité que l'image “vraie”. La chaîne de télévision franco-allemande *Arte* a récemment montré comment les actualités de guerre de 14/18, en présentant des images de l'arrière, ont déjà su à l'époque dresser une représentation erronée des combats. Cette illusion d'un sens inhérent au fait lui-même se retrouve aussi dans les douces vertus d'une démocratie directe qui ravive le vieux rêve d'une société enfin réconciliée et transparente. Cette conception sape les fondements d'un travail de représentation et d'interprétation, c'est-à-dire ceux de l'action politique elle-même. Une grande leçon de la modernité enseigne qu'il n'y a pas de sens immédiat mais qu'il faut toujours le pousser devant soi. La mécréance n'est pas la croyance rivale mais le vide surgissant de l'éparpillement du sens et de sa perte. Le relativisme et la pondération tant vantés aujourd'hui en matière politique transforment les plus grandes utopies en simples opinions particulières sans prétention universelle.

Le discours militant entre humanisme et expertise

Face à l'expertise du spécialiste et face à la générosité du nouvel humaniste, le discours militant est attaqué sur deux fronts. En effet, comment ne pas secourir son prochain et, devant tant de souffrance, continuer encore à se diviser ? Le spectacle de la douleur devrait faire taire les derniers militants “idéologiques” car il y a désormais ceux qui parlent et ceux qui agissent, modestement, mais efficacement. Régis Debray a montré comment “le gonflement de l'initiative humanitaire en idéologie donne à croire (...) que la clef de la justice est enfin trouvée. Cette croyance s'accrédite de l'homogénéisation par le visuel d'une Humanité hétérogène (...). Cet escamotage des profondeurs par la surface favorise l'illusion politique tout en validant les compassions individuelles"[4]. L'entreprise humanitaire a pour elle la force de l'évidence.

4. Régis DEBRAY, **L'Etat séducteur**, Paris, Gallimard, 1993, pp. 119-120.

Qui oserait en effet accuser tel ministre portant sur son dos un sac de riz destiné aux enfants somaliens de ne pas vraiment "rendre l'espoir" à un peuple ? Celui qui prétendrait que l'action humanitaire ne doit pas endormir la vigilance ni détourner des vraies solutions, celui-là ne peut être que coupable. Cependant, le discours humaniste fait problème lorsqu'il est utilisé hors de son champ de légitimité pour masquer ou entretenir l'incurie des politiques. Les militants des O.N.G ne sont d'ailleurs pas les derniers à protester contre ce mélange des genres.

Le discours militant est en outre disqualifié face au discours d'expertise. On n'a jamais institué autant de comités *ad hoc* où siègent généticiens, juristes, sociologues ou politologues. Durant la guerre du Golfe, les chaînes de télévision nous ont offert de beaux plateaux de spécialistes militaires ou en géo-politique. Leur aveuglement aurait dû nous alerter. Il faut croire que leur bévue avait aussi une vertu soporifique[5]. La démocratie est autrement dérangeante et inconfortable avec ses appels à la mobilisation. Le discours d'expertise hérite du langage scientifique une dimension déshumanisante qui désarme le citoyen devant le savoir des nouvelles élites. Les hommes réels disparaissent derrière des abstractions comme le malade s'efface derrière sa maladie. La même régression est à l'œuvre dans d'autres domaines du droit où la dénaturalisation du judiciaire par le psychologisme ambiant aboutit, selon Irène Théry, à une "délégitimation de l'ensemble des principes de justice et des fictions du droit, au profit d'une normalisation des mœurs prétendument fondée sur les savoirs en sciences humaines, justifiant la mise en œuvre de techniques psycho-sociales de régulation des conflits"[6]. L'inspecteur du travail est de même convié à se moderniser en échangeant son paquetage centenaire fait de conflits, d'enquêtes, de procès-verbaux contre un manuel plus amène de "gestion de l'interface entre partenaires sociaux"[7].

---

5. Le lecteur peut se reporter aux différents dossiers proposés par **Le Monde Diplomatique** ainsi qu'au numéro spécial commun aux revues **Esprit** et aux **Cahiers de l'Orient** de juin 1991.

6. Irène THERY, **Le démariage, justice et vie privée**, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 10.

7. Colloque "Inspecteurs et inspection du travail, XIXe-XXe siècles", 4-5 décembre 1992, CNRS.

L'expert, le savant et le militant

La sécularisation tant vantée en politique n'est cependant pas universelle. L'expertise a comblé provisoirement la béance laissée par la crise des idéologies mais le scientisme le plus éculé se découvre, selon Alain Caille, dans ses interstices[8]. L'affaire du sang contaminé manifeste ce qui arrive lorsque le corps médical démissionne de sa responsabilité collective pour différer des décisions urgentes au nom d'un savoir futur. L'expert a voulu rassurer l'opinion publique là où le savant, prenant son rôle de vigie au sérieux, veille sur le sommeil des autres, mais sait aussi les alerter. Le discours gestionnaire, débordant de son lit, envahit également des pans entiers de la société bien que, simultanément, Danièle Linhart dénonce *Le torticolis de l'autruche* dont souffrent les entreprises en proie à une modernité affligeante de pauvreté. On peut, sans doute, se réjouir du retour de légitimité de l'entreprise, mais doit-on pour autant le glorifier béatement au moment où les vieilles eaux du libéralisme, refaisant surface, provoquent le naufrage de centaines de millions d'êtres humains à l'échelle planétaire. Ce discours apocryphe avec ses mots-valises (la flexibilité, la performance, l'esprit d'équipe, la qualité etc.) disqualifie les velléités d'autonomie et rend même honteuse la défense des conquêtes sociales. Notre culte de la performance[9] est-il vraiment moins totalisant et annonce-t-il une société plus ouverte que les anciennes utopies ? Le respect des contraintes sonne le glas du "principe espérance" mais le mensonge social s'est emparé dans nos sociétés modernes du corps (du) politique. On soigne son paraître (son "*look*") et les campagnes électorales américaines sont devenues des "hauts-lieux" du mensonge politique. Relevons toutefois, avec Jacques Rancière, que "là où la politique est appelée à rattraper le siècle, à laisser tomber dogmes et tabous, ce qui apparaît sur le devant de la scène n'est pas ce qu'on attendait : le triomphe de la modernité sans préjugé, mais le retour du plus archaïque, de ce qui précède tout jugement, la haine"[10]. Le parti de "la France aux français" a couvert chez nous de

8. Alain CAILLE, **La démission des clercs, la crise des sciences sociales et l'oubli du politique**, Paris, La Découverte, 1993, 297 p.

9. Olivier MONGIN, **Le culte de la performance**, Paris, 1992,

10. Jacques RANCIERE, op. cit., p. 34.

ses cris de meute les leçons optimistes sur la fin pacifique du politique et de l'histoire. Le forum est abandonné, en Yougoslavie ou ailleurs, aux partisans de la purification ou de l'intégrisme car "la décrispation n'est peut-être pas exactement ce qui caractérise l'économie de la jouissance. Ce qu'elle rencontre, plutôt que la tolérance, c'est l'irrégulable de l'angoisse et de la haine, le rejet pur de l'autre"[11]. Le pire n'est pas impossible : comme l'écrit Olivier Mongin, "une société qui a du mal à inventer des fictions manifeste une grande fragilité vis-à-vis de sa propre histoire (qu'on l'envisage au futur ou au passé) et n'est guère armée pour se confronter à un avenir de plus en plus imprévisible"[12].

Paul ARIES

11. Jacques RANCIERE, **op. cit.**, p. 35.

12. Olivier MONGIN, **Esprit,** juin 1993, p. 116.

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 252

LA VIOLENCE ENVERS LES FEMMES

I. LA VIOLENCE ENVERS LES FEMMES. ANALYSE SOCIOCULTURELLE

II. LA VIOLENCE ENVERS LES FEMMES. LA CONSTRUCTION MASCULIN-FÉMININ

Emmanuel GABELLIERI

Vivre sans mensonge ?

Les hommes rêvent de transparence : le mensonge serait à bannir absolument. Cet idéal méconnaît la complexité humaine : sans amour et tolérance, la transparence créerait un enfer social. Le mensonge est une protection contre la violence inhérente à la vérité "pure et dure". De plus, le "parler vrai" sent l'artifice, et la sincérité n'assure pas la vérité interhumaine. Une fois admise une nécessité du mensonge, il faut établir une frontière entre le compromis et la compromission. Ne serait-elle pas le discernement entre le mensonge qui ne profite qu'à soi-même et celui qui travaille pour autrui au risque de sa propre existence ?

N'est-il pas évident qu'il ne faut jamais mentir ? Que le mensonge est ce qu'il faut fuir à tout prix si l'on veut vivre dans la vérité et rendre possible la confiance et l'unité entre les hommes ? L'idéal rêvé par les moralistes semble avoir toujours été celui d'une transparence absolue entre les personnes. Pourtant cet idéal d'une vie sans mensonge qui ne connaîtrait aucun écart entre la parole et la vérité et comblerait ainsi nos désirs eschatologiques, pourrait bien conduire en cette vie à méconnaître la vérité, la complexité de l'humain. Le mensonge est-il toujours refus et mépris du vrai ? Ne peut-on pas mentir par désir d'éviter l'incompréhension, par délicatesse, par peur de faire souffrir ? La transparence rêvée ne pourrait-elle pas être la négation de toute progressivité, de toute pudeur dans le témoignage comme dans l'action ? Bref, n'y a t-il pas divers degrés de mensonge ou de dissimulation qui obligent à des distinctions qu'un rigorisme inconditionnel ne veut pas voir ? Autant de questions qui doivent peut-être conduire à reconnaître une distance irréductible entre le nécessaire et le bien. De cette distance, ceux qui sont amenés à mourir au nom de la vérité plutôt que d'être complices du mensonge sont sans doute les témoins ultimes, mais ceux qui vivent au jour le jour le difficile et dou-

loureux compromis du nécessaire et du vrai n'en témoignent-ils pas aussi à leur manière, pas forcément moins héroïque ?

Le rêve de la transparence

A la fin de son *Anthropologie,* Kant rêve de ce que l'humanité ne semble pas pouvoir être : *"Il pourrait bien se faire qu'il y eut des êtres raisonnables sur d'autres planètes, qui ne pourraient penser qu'à haute voix ; c'est-à-dire, dans la veille comme dans le rêve, en société ou tout seuls, ils ne pourraient avoir de pensée qu'ils ne la formulent aussitôt"*[1].Kant note immédiatement le corollaire d'une telle fiction : *"S'ils n'étaient pas de purs anges, on ne voit pas comment ces créatures pourraient s'accorder, avoir seulement quelque considération l'une pour l'autre et s'entendre entre elles"*. Mais il est alors significatif de voir quelle est, pour l'homme, la seule morale qu'il retient de la fable : *"Il appartient à la composition originaire de son espèce de chercher à savoir la pensée des autres, et de celer les siennes ; cette belle qualité ne manque pas d'aller de la dissimulation, à la duperie intentionnelle et finalement au mensonge"*[2]. N'est pas relevée l'autre évidence, c'est-à-dire la nécessité semble-t-il absolue, si l'on n'a pas affaire à des "anges", de la dissimulation et du mensonge pour rendre *possible* la vie sociale. Ce n'est pas en effet la *transparence* qui, contrairement à l'apparence première, peut suffire à constituer la société idéale mais la *bonté* et *l'amour réciproques*, sans lesquels la transparence rêvée deviendrait au contraire un enfer et créerait sans cesse, sans autres armes que le langage, la guerre de tous contre tous. Paradoxe : faute de bonté et d'amour universels, le mensonge serait-il l'"heureuse invention" de l'homme social ? N'est-ce pas lui, plus encore que le langage comme tel, qu'il faudrait honorer comme une condition de la sortie de l'homme hors de la violence originelle[3] ?

---

1. E. KANT, **Anthropologie au point de vue pragmatique**. Paris, Vrin, 1988, p. 169.

2. ibid., p. 169.

3. Allusion ici à la proposition d'Eric Weil (dans **Logique de la Philosophie**) selon laquelle l'humanité naît définitivement en Grèce, sous la double figure de la démocratie et de la philosophie lorsque s'affirme la primauté du langage et de la parole partagée sur la violence, pour résoudre l'"être-ensemble" des hommes. Mais un langage devenu totalement transparent, ne connaissant plus aucune "retenue" ne pourrait-il pas constituer la pire des violences ?

Un "mentir vrai" ?

Il arrive que le moraliste parle de *"vérité du mensonge"*[4], sans qu'on puisse pourtant l'accuser de provocation ni de volonté sophistique. Certains aphorismes de Gustave Thibon peuvent ici servir d'exemple. Ainsi cette interrogation : *"On dit la vérité par estime, on ment par pitié. Question : est-ce d'estime ou de pitié que l'homme a le plus besoin ?"*[5]. La question reste ici ouverte ; le mensonge par pitié, par désir de ne pas faire souffrir l'autre, loin de paraître nécessairement immoral, n'est-il pas dans certains cas la seule ressource de la compassion ? En écrivant cela, G. Thibon pensait-il à celle qu'il recueillit pendant la guerre, à Simone Weil, disciple inflexible de Kant et de son refus absolu du mensonge, mais qui, de son lit d'hôpital d'Ashford écrivait pourtant quelques jours avant sa mort à ses parents (réfugiés aux Etat-Unis) que tout allait bien et qu'ils ne devaient pas s'inquiéter pour elle ?[6]

Autre exemple : *"Nous manquons si souvent de franchise (...) nous mentons positivement, non par intérêt ou par lâcheté, mais simplement par pudeur. Le tact, la discrétion, la délicatesse, la crainte de choquer et celle d'être mal compris nous font contourner, éviter, voiler mille vérités. Supprimez toutes ces choses, créez entre les hommes une espèce de rondeur barbare, et vous délivrerez ces vérités, mais au prix de quel abaissement, de quelle prostitution des sentiments !"*[7]. La recherche de "la sincérité" à tout prix peut devenir contraire à la vérité si elle prétend gommer les nuances de la pensée, la complexité des sentiments, la contradiction des situations. D'où le paradoxe d'une "vérité" mensongère : *"Les gens très loyaux sont souvent les pires menteurs. Celui qui aime les "situations nettes" et qui se fait un point d'honneur de parler rond et franc, de "jouer cartes sur tables", déforme et trahit ridiculement les sentiments qu'il veut exprimer ; il les simplifie si bien qu'il les déguise ! En négligeant le côté obscur, complexe et polymorphe de la vie intérieure, en interprétant celle-ci d'une façon absolument précise et*

---

4. Titre d'un des chapitres de **L'ignorance étoilée** de Gustave THIBON, (Paris, Fayard, 1974, pp. 37-52) auquel nous nous référons maintenant.

5. ibid., p. 45.

6. S. WEIL, **Ecrits de Londres et dernières lettres**, Paris, Gallimard, 1957, pp. 254-257.

7. G. THIBON, **L'échelle de Jacob**, Paris, Fayard, 1971, p. 113.

monovalente, la sincérité s'achète chez lui au prix de la vérité..."[8]. N'est-ce pas en effet la tare d'un certain "parler vrai", en prétendant tout dire, de révéler une artificialité tout aussi convenue que celle dont elle prétend se libérer ? La vérité "pure et nue" peut-elle réellement se communiquer aussi facilement, comme "en direct" et sans reprise, sans contradiction, sans médiation ?

L'éternelle "pia fraus"

Passons du plan psychologique et moral au plan social et religieux et voyons si la "vérité" du mensonge ne peut pas se présenter de manière encore plus dérangeante. En effet, comme l'avait déjà bien souligné Pascal *"Il n'est pas de vraie influence sans prestige, autrement dit sans mensonge (...). Et, sans ce truquage, nous sommes quasi perdus pour la conquête des âmes !"*[9] Ou encore, *"...le prestige et l'importance multiplient le rayonnement de la pensée et de l'âme : la vérité la plus pure a besoin, pour se communiquer, de ce socle de mensonge comme le phare de sa tour (...). L'humilité... s'accorde mal avec l'efficacité apostolique : placez le flambeau à ras de terre, et il faudra presque buter dessus pour l'apercevoir."*[10] Ici on se récriera : l'exemple du Christ, des saints n'est-il pas là pour prouver le contraire ? Pour nous montrer le rayonnement d'une vérité s'imposant par sa seule lumière ?

Ce n'est pas sûr. Et peut-être cet exemple vérifie t-il encore davantage ce qui est à mettre ici en relief. Car *"Le Christ n'a pas cultivé son prestige, il n'a pas caché l'homme en lui, il n'a pas joué à Dieu (il lui suffisait de l'être),* ***mais une telle simplicité ne pouvait aboutir qu'à la croix***"[11] (c'est nous qui soulignons). En effet, si la divinité du Christ n'a pas été reconnue par le plus grand nombre, n'est-ce pas parce qu'elle paraissait sans grandeur, sans le type de grandeur et de puissance attendu ? *"Comment supporter un être qui dit : je suis le principe... et qui se mêle à la foule, s'attable avec les pécheurs, pleure et sue le*

---

8. ibid., p. 113.

9. ibid., p. 104.

10. **L'ignorance étoilée**, op. cit. p. 48.

11. Cette citation et les suivantes : **L'échelle de Jacob**, op. cit. p. 104.

sang ? Tous les contemporains, amants du prestige, ne s'y sont pas trompés un seul instant : on a beau être Dieu, il n'est pas permis de négliger ainsi la légende !"

Que conclure, sinon que les disciples ne seront pas au-dessus du maître, c'est-à-dire que s'ils ne veulent pas être crucifiés comme Lui, ils devront plus ou moins composer avec le monde, et conjuguer la vérité et le prestige ! Ainsi *"Dieu s'en est tiré tout de même (avec quels accrocs !), mais les pauvres hommes ! Les meilleurs... sont tenus de déployer un peu de cette hypocrisie sacrée (...) dont parlait saint Dominique. (...) ils sont réduits à l'amère nécessité de cultiver leur prestige - c'est-à-dire leur mensonge - pour faire accepter leur vérité."* Et cela, ajouterions-nous, de manière non-intentionnelle. Point n'est besoin en effet de penser d'abord à tous les "constantinismes" politico-religieux. Ni même aux désirs conscients de grandeur et de puissance qui peuvent, petit à petit, subvertir les plus purs sentiments originels. Il s'agit plutôt de méditer tout ce qu'il y a d'inévitablement trop humain dans la transmission, l'enseignement, l'institution, de penser à ce fait que *"Dieu ne peut entrer dans l'homme tant la porte est basse"* et à *"la nécessité de ces réductions du divin à l'humain et de tant de demi-mensonges qui sont comme l'enrobement pharmaceutique des plus hautes vérités"*[12]. Qui peut dire ici, quel que soit son désir de pureté, qu'il y échappe et que seule la vérité divine coule de sa bouche ? Nous sommes tous définis par le mot de Cocteau *"Je suis un mensonge qui dit la vérité"*[13], et comment la vérité ne se dégraderait-elle pas en passant par ce mensonge ?

Le "droit" au mensonge

Pourtant, comment contester que l'on peut réellement transmettre *plus* que l'on *a* et *plus* que l'on *est* ; de sorte que choisir de se taire serait le pire des contre-témoignages, le pire des mensonges ? L'illusion d'une vie humaine sans mensonge, purement transparente, étant écartée, la question constante, douloureuse reste sans doute alors de savoir où passe la frontière entre le compromis et la compromission, entre le

12. **L'ignorance étoilée**, p. 51.

13. Cité par G. THIBON dans **Le voile et le masque**, Paris, Fayard, 1985, p. 63.

moindre mal et la trahison insoutenable. Jusqu'où vivre et mentir peuvent-ils et doivent-ils se concilier ? Le célèbre débat entre Benjamin Constant et Kant peut ici, indirectement, nous instruire encore. On connaît son objet : à Constant défendant la thèse selon laquelle il est permis de mentir afin de sauver la vie d'un ami, Kant répliqua que le principe absolu du devoir de vérité ne pouvait et ne devait souffrir aucune exception. Moralisme inhumain à force d'intransigeance ? En fait le véritable enjeu était peut-être à un autre niveau que celui retenu communément. L'argument de Constant avait été que si des assassins vous demandent si votre ami qu'ils poursuivent est réfugié dans votre maison, il fallait mentir car *"dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui."*[14] Ce à quoi Kant avait répondu, que le "calcul des résultats" impliqué dans le mensonge pouvait être aléatoire[15] et, de plus, la faute intellectuelle et morale était précisément de parler d'un "droit" de n'être pas véridique. A ses yeux, le *"proton pseudos"* (premier mensonge) consiste à définir le devoir de vérité de manière conditionnelle, à oublier que la véracité est un devoir non seulement par rapport à soi mais, au plan du droit, *"à l'encontre de l'humanité en général"*[16]. Face aux assassins c'est donc le devoir le plus strict de tout homme *"de dire la vérité dans les déclarations qu'il ne peut éviter, quand même elles devraient nuire à lui ou à d'autres"*, car il n'est alors *"pas lui-même **l'auteur** du dommage éprouvé par celui qui souffre par suite de sa conduite, mais c'est le **hasard** qui en est la cause"*[17]. Bref, Constant aurait confondu l'acte par lequel on est amené à nuire à autrui sans pouvoir l'éviter, et celui par lequel on commet une injustice volontaire à son égard.

14. B. CONSTANT, **Des réactions politiques**, Chap. 8. Pour cette citation et les suivantes, on se réfère à la traduction de F. BOITUZAT : **Un droit de mentir ? Constant ou Kant**, Paris, PUF, 1993 (ibid, p. 107).

15. "... si vous avez menti en disant que (votre ami) n'était pas dans la maison et qu'étant réellement sorti (à votre insu) il soit rencontré par le meurtrier..., alors vous pouvez être justement accusé d'avoir causé sa mort. En effet, si vous aviez dit la vérité, comme vous le saviez, peut-être le meurtrier en cherchant son ennemi dans la maison, eut-il été arrêté par des voisins accourus à temps, et le crime n'aurait-il pas eu lieu." E. KANT, **D'un prétendu droit de mentir par humanité**, op. cit. p. 115.

16. ibid, p. 113.

17. ibid, p. 119.

Kant joue-t-il ici les Ponce-Pilate ? Pourrait-il être poursuivi pour non-assistance à personne en danger ? Inversement, Constant a-t-il raison de revendiquer un "droit de mentir" par humanité ? Une autre réflexion, bien antérieure (et oubliée par les modernes ?) peut ici donner à penser le véritable enjeu. C'est en effet Saint Augustin, dans son traité *Le Mensonge (De mendacio)* qui avait développé pour la première fois le fameux exemple : *"Si quelqu'un se réfugie chez vous et que vous puissiez par un mensonge lui éviter la mort, ne mentiriez-vous pas ?"*[18] Dans un premier temps, la réponse du docteur d'Hippone peut paraître aussi rigoriste et "inhumaine" que celle du penseur de Köenigsberg, car le mensonge "tuant l'âme", on ne peut se donner "la mort spirituelle pour conserver à un autre la vie corporelle"[19]. Mais une différence survient en ce que l'interdiction absolue du mensonge n'entraîne pas pour autant ici un devoir de véracité inconditionnel. Il est en effet possible d'imaginer une autre solution à l'alternative kantienne (répondre par oui ou par non aux assassins), et c'est la solution consistant à dire "Je sais où il est mais je ne vous l'indiquerai pas"[20]. De cette manière on peut chercher à sauver autrui sans perdre son âme, car on évite alors la "duplicité de cœur" inhérente, qu'on le veuille ou non, à tout mensonge strict (qui implique l'intention délibérée de tromper), tout en ne s'avouant pas obligé de dire le vrai. Mais il est alors clair que c'est au péril de sa propre vie, et voilà la conséquence sans doute la plus éclairante de la "solution" augustinienne, que Fichte, récusant le dilemme kantien, retrouvera pour lui-même : ne devoir à l'agresseur aucune réponse positive, prendre le parti de celui qu'il poursuit, révèle en effet indirectement que "la fin la plus proche de votre mensonge n'était en aucune façon de sauver la vie du prochain, mais seulement de vous en tirer vous-même avec la vie sauve"[21].

18. **Le mensonge**, dans **Problèmes moraux**, Trad. Combès, Paris, DDB, 1948, p. 253.

19. ibid, p. 265.

20. ibid, p. 301. Saint Thomas d'Aquin se souviendra de cette perspective subtile lorsqu'à côté d'une doctrine très stricte il accordera qu'"il est permis cependant de cacher la vérité prudemment sous quelque dissimulation". **Somme Théologique**, 2a 2ae q. 110, art. 3, formulation qui donnera naissance à la théorie scolastique des "restrictions mentales".

21. FICHTE, **Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science**, Paris, PUF, 1986, p. 273 (cité par Boituzat, op. cit., p. 28).

Mentir ou mourir ?

Prolongeons la remarque de Fichte et posons-nous la question. N'y aurait-il pas là un critère permettant de mesurer la "valeur éthique" de nos "mensonges" ? Autrement dit : mentons-nous pour ne pas faire souffrir autrui ou pour ne pas souffrir nous-même ? Pour sauver autrui ou pour "sauver notre peau" ? Pour sauvegarder l'intérêt collectif ou le nôtre, et notre pouvoir ? Et ne nous mentons-nous pas bien souvent à nous-même lorsque notre faiblesse nous fait prendre le second de ces termes pour le premier ? *Etre prêt* à risquer sa vie pour le salut d'autrui et de soi-même, voilà peut-être de quoi nous délivrer non pas du mensonge, dont nous avons vu qu'il était constitutif de la condition humaine, mais de la bonne conscience qui peut accompagner *aussi bien* celui-ci que son refus. Situation inconfortable qui préférera, à l'inverse de l'idéologie, "désespérer Billancourt", mais dont le paradoxe suprême pourra être aussi, au nom d'une vérité supérieure mélangée à celui-ci, de devoir sauver même ce qui nous paraît empreint de mensonge. Cette situation, Simone Weil l'avait éprouvée et exprimée pour son propre compte, elle qui était allée jusqu'à écrire : "Je serais plutôt disposée à mourir pour l'Eglise si elle a besoin, un jour prochain, qu'on meure pour elle, qu'à y rester. Mourir n'engage à rien, si l'on peut dire ; cela n'enferme pas de mensonge"[22]. Refus du mensonge ou consentement ultime à sa "vérité", à la vérité qu'il semble recouvrir ? On sait que, pour Simone Weil, le mensonge aurait consisté à paraître se couper de tous ceux qui restaient hors de l'Eglise mais elle se mentait aussi à elle-même en n'y entrant pas, et de la part de celle qui a dit que "la vérité est du côté de la mort", un tel vœu exprime toute la singularité d'une vocation qui voit dans la Croix seule l'unité des contraires. Peut-être est-ce là la réponse ultime. Pour nous, en attendant (si l'on peut dire), et quels que soient nos engagements et nos doutes, une telle vigile de l'esprit, perpétuellement sur le qui-vive du témoignage et du consentement suprême, n'est-elle pas un exemple susceptible d'inquiéter à la fois nos petites vérités et nos grands mensonges ?

Emmanuel GABELLIERI

22. Lettre à G. Thibon de 1942, citée dans **S. Weil telle que nous l'avons connue**, Paris, Fayard, 1967, p. 198.

Pierre-Marie BEAUDE

De l'hypocrisie dénoncée par Jésus

Selon Jésus, on ne peut servir deux maîtres, sinon on se voue à la duplicité. Servir Dieu et l'argent conduit à s'attacher en son cœur à ce qu'on dénonce publiquement par une dévotion affichée ou un rigorisme proclamé. Dieu voit le cœur : il sait le mensonge du paraître. Le mensonge est d'autant plus pervers chez le "pharisien" que ce dernier se prétend guide en un pays qu'il ne parcourt pas. Pour Jésus, il faut déplacer les enjeux : il n'est pas question d'ajuster l'être au paraître, mais de les réconcilier dans la discrétion : la main gauche doit ignorer ce que fait la main droite. Le secret est ce qui est et ne paraît pas. Il s'oppose à la fois au mensonger qui paraît et n'est pas et au vrai qui est et paraît. Jésus s'insurge contre le vrai publiquement reconnu : celui-ci engendre le mensonger, par oubli que la ligne de partage entre le bien et le mal passe à l'intérieur de chacun. Le lieu du chrétien est l'entre-deux entre la figure trop idéale de Jésus et celle trop hypocrite des pharisiens. On sort du mensonge par l'acceptation de son statut mêlé ou ambigu. Hors la reconnaissance de cette situation, l'église elle-même devient idolâtre.

"Les pharisiens, qui aimaient l'argent, écoutaient tout cela, il ricanaient à son sujet. Jésus leur dit : 'Vous, vous montrez votre justice aux yeux des hommes, mais Dieu connaît vos cœurs : ce qui pour les hommes est supérieur est une horreur aux yeux de Dieu'"(Lc 16, 14-15). Ce passage de Luc est un bon exemple de l'opposition qui court dans les évangiles entre Jésus et ses adversaires, représentés sous les traits des pharisiens et des scribes. Qu'est-ce que les pharisiens ont écouté et dont ils ricanent si aisément ? Cette phrase : "Aucun domestique ne peut servir deux maîtres : vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. "Le programme dénoncé par Jésus est sous le signe du double. Et le statut du pharisien, homme de la Loi donnée par le Dieu unique, ne saurait s'en accommoder. Dieu seul mérite d'être servi. Lorsque l'on sert deux maîtres, on s'en va vers la duplicité.

Etre et paraître

La duplicité, dit le dictionnaire, est ¢l'état de ce qui est double et qui devrait être simple". Etre double n'est pas un défaut en soi. Etre double quand on devrait être simple : si. Comment peut-on se faire double ? En jouant sur deux niveaux : l'extérieur et l'intérieur, le paraître et l'être. En surface, aux yeux des hommes, on servira un maître ; en réalité, dans le fond, on servira l'autre. La surface n'exprime plus ce qu'il en est de l'être. Elle n'est plus qu'un écran où s'inscrivent les gestes publicitaires, destinés à accrocher le regard des autres. Voilà ce dont Jésus accuse les pharisiens. Ils sont dans la duplicité. Le dictionnaire ajoute qu'au figuré la duplicité est "la mauvaise foi, l'hypocrisie". Dont acte ! Et l'on sait, depuis les prophètes, que Dieu, qui sait lire dans les cœurs, ne saurait être trompé sur les intentions de ceux qui le prient, lui offrent des sacrifices et se revendiquent de sa Loi. Les hommes se laisseront peut-être tromper par la mauvaise foi ou l'hypocrisie de celui qui sauve les apparences. Dieu saura le juger.

"Les pharisiens, entendant cela, ricanaient à son sujet. "Le ricanement n'est qu'à moitié un rire, comme si une partie de soi riait pour mieux taire l'irritation qui gagne l'autre part de soi-même. Le ricanement transforme en faux rire une intention méprisante ; il véhicule un message de méchanceté dans une enveloppe de gaîté. En somme : une distorsion entre le paraître et l'être, qui nous ramène à la duplicité.

Mais quelles raisons les pharisiens ont-ils de ricaner ? L'évangéliste ne s'attarde pas sur le sujet. Il souligne seulement qu'ils aiment l'argent. Le lecteur en est donc réduit aux conjectures. Peut-être les pharisiens ricanent-ils parce qu'ils s'obstinent dans l'idée que leur façon de gérer leur rapport à l'argent est bonne, et ne mérite pas ce regard inquisiteur de Jésus qui paraît vouloir lire directement au niveau de leurs intentions, dans leur cœur. Peut-être pensent-ils que Jésus est un doux utopiste, sans grand sens des réalités de ce monde. L'argent est une réalité concrète qu'il faut savoir gérer. Ce que Jésus prend pour amour exclusif de l'argent est un amour utile. On peut s'occuper d'argent et servir Dieu. Le service de l'un est compatible avec le service de l'Autre, pour peu qu'on sache hiérarchiser. Jésus a tort de se prendre pour un prophète et de tout radicaliser.

Ce ne sont là que conjectures. Il faudrait, pour les vérifier, quitter les pharisiens des évangiles pour écouter les pharisiens des écrits rabbi-

niques (nous y viendrons plus loin). Luc, lui, se contente de transmettre le jugement de Jésus qui est d'une sévérité toute prophétique : "Vous montrez votre justice aux yeux des hommes, mais Dieu connaît vos cœurs : ce qui pour les hommes est supérieur est une horreur aux yeux de Dieu. "Le visible et l'invisible ne se nouent pas de la même façon pour Jésus et pour ses adversaires. Les pharisiens sont sûrs que leur façon de gérer l'argent est juste et plaît à Dieu. Jésus leur dit qu'elle est juste aux yeux des hommes, mais que Dieu ne regarde pas comme les hommes : comme si les repères s'étaient déplacés, comme si là où les pharisiens localisent les gestes publics qui plaisent à Dieu, Dieu ne voit pas ce qui lui plaît.

Radiographie de l'hypocrisie

L'hypocrisie dénoncée par Jésus se retrouve en plusieurs passages des évangiles, en particulier dans le célèbre chapitre 23 de Matthieu, d'une dureté impressionnante. On y retrouve la distorsion entre le paraître et l'être, qui pose les pharisiens dans un statut "mensonger" : ils *paraissent* ce qu'ils ne *sont* pas. De ce fait, leur prétention à être des guides devient ambiguë : il faut faire ce qu'ils disent, et ne pas faire ce qu'ils font, par exemple se faire appeler "Maître "ou "Docteur "ou appeler Père quelque humain. Ces noms doivent quitter le registre de la reconnaissance sociale pour réintégrer le niveau "discret "où ils retrouvent leur singularité : Dieu seul est Maître, Docteur et Père. Et tous les hommes sont frères. Si Dieu seul est en mesure d'être reconnu Maître, la confiscation de ce titre par les hommes appelle des métaphores à la hauteur de l'imposture. Le titre de Maître les fait briller comme les façades blanches des tombeaux au grand jour. L'intérieur n'est que mort.

Ce statut "mensonger "fait donc que le travail de guide est ambigu puisqu'on n'a plus pour point de repère que son dire, contredit par son faire. Mais le discours de Jésus va plus loin : le guide est non seulement ambigu mais pervers. Le guide mensonger en effet se prétend toujours guide, mais il empêche ses clients d'entrer dans le Royaume. De prétendu guide, il devient obstacle. Au point qu'il vaut mieux demeurer un païen ignorant la Loi que prosélyte amené à la Loi par un pharisien. La perversité est bien là, dans le fait de conduire à la mort en laissant croire à la vie.

Une figure alors se dresse dans le discours de Jésus, celle du prophète persécuté. Les pharisiens reconduisent ici le comportement double : il y a leur dire et leur faire. Leur dire est celui-ci : “Nos pères ont tué les prophètes, nous, nous les aurions écoutés. ”Et ce dire, ils le prouvent : ils offrent de beaux tombeaux aux prophètes exécutés. Qu'y a-t-il donc à objecter à cela puisque, pour une fois, le dire est bien suivi d'un faire (construire des tombeaux) ? Mais la duplicité joue sur la ligne du temps : on honore les prophètes du passé pour mieux masquer le comportement meurtrier envers ceux du présent. Les tombeaux offerts sauvent les apparences, mais les pharisiens restent en réalité les fils de leurs pères. Et cette filiation meurtrière qui s'inscrit dans le temps va trouver l'espace actuel pour se réactiver contre les envoyés de Jésus : “Voici que moi, j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes. Vous en tuerez et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues et vous les pourchasserez de ville en ville ”(23. 34). A la façon des prophètes de l'Ancien Testament, Jésus termine son discours par un jugement sans équivoque : “En vérité je vous le déclare, tout cela va retomber sur cette génération ”(23, 36).

Le renversement opéré par Jésus

Contre les pharisiens hypocrites, il ne semble pas que Jésus se contente de vouloir restaurer un “vrai pharisien ”en réconciliant chez lui le paraître et l'être, l'intention et l'action. Pour construire le modèle de l'homme religieux, Jésus change radicalement de références, comme si le seul comportement susceptible de plaire à Dieu était en amont, dans une sorte de patrie plus pure, immédiatement spirituelle, moins objectivée par les lois du paraître, du convenable, moins médiatisée par l'obligation des commandements et la casuistique qui en découle. Bien des indices vont dans ce sens. D'abord, l'idéal proposé par Jésus n'est pas le Docteur, même si celui-ci conforme sa vie à son enseignement. Il n'existe qu'un seul Docteur, le Christ (23, 10). L'idéal est celui du serviteur, qui se maintient dans son rôle de service, fait d'effacement, d'humilité. Si le paraître et l'être se réconcilient pour Jésus, c'est dans la discrétion. Un bon exemple en est fourni par la veuve qui met son obole dans le trésor du Temple. Dans Marc comme dans Luc, la scène est précédée par une sévère condamnation des pharisiens qui aiment se montrer sur la place publique (Mc 12 ; Luc 20-21). Réconcilier les actes avec l'intention n'est pas suffisant pour Jésus ; il faut que les actes

ensuite évitent le piège de la publicité : “Quand donc tu fais l'aumône, ne le fais pas claironner devant toi, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, en vue de la gloire qui vient des hommes. En vérité je vous le déclare : ils ont reçu leur récompense. Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône reste dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra ”(Mt 6, 2). On pourrait en effet penser un système religieux justifiant l'aumône en public à cause de sa valeur d'exemple, susceptible d'inviter les autres à faire de même. Les conseils de Jésus ne suivent pas cette voie. La bonne action s'inscrit dans l'ordre du social en soulageant une misère bien visible, mais son homologation se soustrait à cet ordre social pour rejoindre le “secret” : “Ton Père qui voit dans le secret te le rendra”. Le secret est *ce qui est et ne paraît pas*. Il s'oppose au mensonger qui *paraît et n'est pas*, mais aussi, en quelque manière, au vrai *qui est et paraît*. En faisant l'aumône et en le montrant, on pourrait penser que le pharisien se trouve enfin dans un statut de “vrai ”puisqu'il ne cache rien de ce qu'il fait. Mais pour Jésus, son acte visible n'est pas l'expression de son être intérieur : son intention non manifestée est en effet de plaire aux hommes. Ainsi le pharisien est-il rejeté dans l'ordre du mensonger : “quand tu fais l'aumône, ne le fais pas claironner devant toi comme font les hypocrites. ”

La récompense du serviteur ne se fait pas au jour des hommes, mais bien au jour de Dieu. Elle ne s'inscrit pas dans l'espace socio-religieux, qui entretient les honneurs et les grades. Elle est d'ordre eschatologique. Il n'y a pas de Cendrillon dans l'Evangile, pas de renversement qui transforme une pauvresse en princesse dans l'ordre de la reconnaissance sociale. Le serviteur ne sera jamais reconnu aux yeux des hommes comme un docteur. Il reste ce qu'il est, et paraît ce qu'il est : un serviteur. Alors, il sera élevé. On sait combien, dans les premières communautés chrétiennes, la notion de hiérarchie a été marquée par l'idée de service. Les *episkopoi* surveillent, les *diaconoi* servent à table. Pour parler des ministères, Paul aime utiliser des termes empruntés au monde non religieux : *diaconos*, mais aussi *hypèretès* : subordonné (littéralement : rameur), *oikonomos* : intendant. Les titres de reconnaissance ne suivent pas. On ne dit pas docteur à celui qui fait bien son métier de serviteur. Sa récompense est d'un autre ordre. Elle est dans le Royaume où les pharisiens n'entrent pas et empêchent même leurs prosélytes d'entrer.

De la lecture hypocrite

Arrêter ici la réflexion conduirait à coup sûr à une vision parfaitement narcissique de la foi chrétienne. Le texte a désigné les mauvais : ces pharisiens, auxquels moi, lecteur de l'Evangile, je ne m'assimile pas plus que le spectateur d'un *western* au “méchant”. Le texte désigne aussi le “bon”, ce Jésus qui promeut une religion plus pure, proche de celle des prophètes. Ne m'assimilant pas au pharisien, ne suis-je pas tenté de m'assimiler à mon héros ? Je suis du côté de Jésus, je rejette dans la marge de mon univers religieux ce pharisien dont mon héros dénonce si bien l'hypocrisie. La figure du pharisien est l'extériorité par excellence, celle qui représente les valeurs négatives, valeurs de mort, celle qui dit ce que je ne suis pas. Et la question se pose alors de savoir si je ne sombre pas à mon tour dans le plus pur “pharisaïsme ”ou, si l'on veut éviter ce mot historiquement marqué, dans le parfait intégrisme. C'est en effet le propre de l'intégrisme de fonctionner ainsi par exclusion de l'autre. Les sectaires de Qumrân, par exemple, interprétaient l'Ecriture en assignant le poste négatif (dans la Bible les *Kittim*) aux étrangers : les Séleucides, les Romains, c'est-à-dire à ceux qu'ils n'étaient pas. Il ne venait pas un instant à l'esprit de ces intégristes que la ligne de partage entre les *Kittim* et les purs pût se retrouver à l'intérieur d'eux-mêmes, qu'il y avait peut-être dans les plus purs d'entre eux un peu de cette extériorité négative qu'ils rejetaient en dehors de leur cercle. De semblable façon, une lecture intégriste des évangiles est possible. Il suffit, pour la conduire à bien, de faire du pharisien des évangiles l'autre absolu, avec lequel je n'ai rien de commun, et d'en faire le modèle de tous ceux qui ne pensent pas et ne pratiquent pas comme moi.

Des figures mêlées

Le Jésus des évangiles est suffisamment saint pour représenter la figure diamétralement opposée à celle des pharisiens de ces mêmes évangiles. Mais n'est-elle pas justement trop sainte pour se laisser récupérer par le désir narcissique du lecteur croyant ? Il existe dans les évangiles une série de figures intermédiaires entre les pharisiens et Jésus. Ne sont-elles pas mises à disposition du lecteur comme autant de points de repère d'être mêlées, tissées de noir et de blanc dans des proportions que seule une analyse affinée permettrait de préciser. C'est par

exemple Pierre, ami de Jésus et pourtant capable de trahison ; c'est le jeune homme riche désireux de suivre Jésus et incapable de tout quitter ; ce sont ces disciples, groupe intermédiaire entre Jésus et la foule, et que le Maître doit sans cesse éduquer [1]. C'est la mère des fils de Zébédée demandant la place de choix pour ses fils dans le Royaume (Mt 20, 20). Ce sont Jacques et Jean désireux de faire tomber le feu du ciel sur un village samaritain (Lc 9, 51).

Le lieu des "disciples "et de quelques autres figures proposées dans les évangiles décrit en fait le lieu même du lecteur chrétien, tiraillé entre la sainteté de Jésus et l'hypocrisie des pharisiens. C'est un lieu où le bien et le mal s'entremêlent comme le bon grain et l'ivraie. Et il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps. C'est aussi à ce lieu qu'est destiné l'enseignement du seul Saint qui soit dans les évangiles. Cet enseignement est fait de conseils : "Que ta main droite ignore ce que fait ta main gauche. Lorsque tu pries retire-toi dans le secret. "Il offre aussi des figures à méditer, comme ce samaritain secouriste dont la "bonté "vient mélanger les repères trop manichéens en montrant, intimement mêlés dans sa personne, son statut socio-religieux d'hérétique et son souci du prochain. De telles figures sont essentielles à l'Evangile. Ce sont elles qui empêchent la lecture "intégriste "où le mauvais est toujours l'autre, comme autre est la nuit par rapport au jour.

Lire les figures mêlées des récits évangéliques, c'est découvrir que quelque chose du pharisien, ami de la mort, se retrouve en Pierre, ami de Jésus et pourtant capable de le trahir. Pierre aussi vit d'une distorsion entre son être et son paraître puisqu'il ne veut pas manifester devant la servante ce qu'il est, à savoir un ami de Jésus. Quant à la mère des fils de Zébédée, ne reconduit-elle pas ce désir de gloire tout humaine que Jésus reproche aux pharisiens ? Et le désir de faire tomber le feu du ciel sur un village samaritain ne tire-t-il pas Jacques et Jean vers cette zone d'ombre où le quatrième évangile situe les désirs meurtriers des juifs envers Jésus (Jean 8, 37) ?

Ainsi les figures mêlées de l'Evangile m'offrent un miroir de ce que je suis : un pécheur, moi qui me crois juste. Et elles m'offrent aussi un miroir de ce que je suis appelé à devenir : quelqu'un capable d'aimer,

---

1. Ce statut intermédiaire du groupe des disciples par rapport à Jésus et à la foule est bien souligné par J. DELORME, **Lecture de l'évangile selon saint Marc**, Cahier Evangile 1/2.

comme cette samaritaine qui sert de guide non pervers pour conduire à Jésus les gens de son village (Jean 4). L'hypocrisie serait de faire lecture des évangiles en voyant dans le pharisien une figure parfaitement extrinsèque au croyant que je suis.

Du pharisien des évangiles au pharisien de l'histoire

De nos jours, l'historien a les moyens de retracer un portrait plus véridique des rabbis pharisiens et de leurs rapports avec Jésus. On sait que les invectives mises dans la bouche de Jésus sont à mettre en rapport avec les tiraillements existant, vers la fin du premier siècle, entre les disciples de Jésus et les représentants de la Synagogue. Jacques, le frère du Seigneur, fut lapidé sur ordre du grand prêtre Hanne en 62. Les judéo-chrétiens furent exclus des synagogues, et la bénédiction des hérétiques, insérée dans la prière juive des Dix-huit bénédictions sous Gamaliel II, visait sans doute, avec une série d'autres hérétiques, le groupe des Nazôréens ou *Notzrim*. Les écrits chrétiens ne sont pas en reste : en témoignent les charges violentes contre les pharisiens.

Ces tiraillements accompagnent en fait la naissance de deux religions différentes après la chute du Temple en 70. L'une est celle des rabbis pharisiens qui, à la suite de rabbi Yohanan ben Zakkai, restructurent le judaïsme autour de la Loi sous sa forme écrite et orale. L'autre est celle des chrétiens qui, en cette fin de premier siècle, convertissent des païens sans généralement leur demander de judaïser. Ces deux religions plongent assurément leurs racines dans la Bible, mais ce sont deux plantes différentes. On repère assez bien cette radicale divergence dans le chapitre 23 de Matthieu : d'un côté, des pharisiens qui promeuvent la Loi et la casuistique transmise par oral dans leurs écoles (Mt 23, 16-22). De l'autre, Jésus qui se réclame d'une tradition prophétique (Mt 23, 29.34). Ainsi deux façons de poser le rapport à Dieu se firent jour, irréconciliables dans leur organisation profonde, comme en témoignent aujourd'hui des auteurs juifs et chrétiens [2]. La religion chrétienne, issue

---

2. Côté juif : J. Neusner qui définit ainsi judaïsme et christianisme : “un peuple différent parlant de choses différentes à un peuple différent ”(J. NEUSNER, **Jews and Christians. The myth of a common tradition**, Philadelphie, Trinity Press International, Londres, SCM Press, 1991). Côté chrétien : A. PAUL, **Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens**, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, qui voit dans le judaïsme et le christianisme deux faux jumeaux.

du mouvement de réveil religieux amorcé par Jésus, a privilégié la vérité du cœur sans laquelle aucune œuvre posée dans la sphère sociale du religieux n'a de valeur. On a pu ainsi la présenter comme une religion de l'esprit contre l'obscurantisme de la religion légaliste et formelle. Le chemin proposé par les rabbis, lui, a valorisé la pratique de la Loi dans ses aspects les plus concrets de la vie individuelle et sociale comme nécessaire médiation entre le sujet croyant et la divinité. L'intention spirituelle du sujet croyant, ses dispositions profondes (sur lesquelles il lui est si facile de se laisser tromper !) ne sont authentifiées que lorsqu'une pratique objective du commandement (la *halakah*) les relaie. Et à l'accusation de formalisme, le judaïsme rabbinique aura tôt fait de répondre par une autre accusation envers les chrétiens : celui d'être de belles âmes, incapables de poser à long terme une éthique concrète garantissant le droit à vivre du voisin. C'est, depuis les propos d'Emmanuel Lévinas, une “accusation ”que les chrétiens se doivent d'examiner avec attention s'ils ne veulent pas sombrer dans l'hypocrisie par paresse intellectuelle [3]. Que vaut le désir d'être des frères universels sans un rituel concret pour le lester ? La foi en Christ, sauveur de l'humanité, permet-elle de fonder l'efficacité de l'éthique qu'on en tire ? Homme du commandement concret, le rabbi oublierait-il de convoquer son âme dans son rapport médiatisé à Dieu ? Homme de la foi, le chrétien serait-il condamné à l'inefficacité, faute d'un rituel matériel pour garantir le droit du frère dans toutes les situations de la vie individuelle et sociale ? Ces questions tracent en fait la ligne de partage entre deux systèmes religieux qui se sont créé chacun leur propre façon de penser et de réaliser le rapport à la divinité. Qu'il nous suffise de suggérer, pour finir, que l'existence de ces deux religions, si différentes, conduirait tout droit à l'hypocrisie celui qui ne voudrait reconnaître pour “biblique ”que la sienne. Deux chemins vers Dieu ne sont de trop que pour celui qui idolâtre le sien.

Pierre-Marie BEAUDE

3. E. LEVINAS, **Difficile liberté. Essais sur le judaïsme**, Paris, Albin Michel, 1963.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1994 / 1

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier 34000 Montpellier Fr.

Abonnements 1994 : France : 155 FF Etranger : 175 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF). Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port

CCP : Études Théologiques et Religieuses 268.00 B Montpellier

Dominique CERBELAUD

Diversité du mensonge
Mensonge de la diversité
L'enseignement de la première épître de Jean

Selon saint Jean, la vérité appartient à la sphère du divin : Dieu est le Véritable. Cette qualité se décline de façon trinitaire puisqu'elle valorise aussi bien le Fils et l'Esprit que le Père. Le mensonge refuse ce lien originaire : nier le Christ, c'est écarter le socle originaire de toute interlocution, c'est se vouer à ne plus pouvoir discerner l'Esprit de Vérité de ses contrefaçons pseudo-prophétiques. Le mensonge premier induit le mensonge dans la vie quotidienne : il sépare du frère qui n'est plus reconnu comme l'image de Dieu, il provoque l'émiettement alors que la vérité divine engendre l'unité.

S'interroger sur le statut du mensonge dans la première épître de saint Jean implique de dégager tout d'abord les éléments essentiels de la notion de "vérité" que ce texte met en œuvre. Dans cette pensée chrétienne assez fortement marquée par des structures duelles, sinon dualistes, un vocable a en effet de bonnes chances de se laisser éclairer par son antonyme.

D'autre part, cette recherche ne doit pas s'interdire de faire appel, le cas échéant, à l'ensemble du *corpus* johannique, et tout spécialement au texte du quatrième évangile. Quoi qu'il en soit en effet de certains points qui demeurent obscurs pour les exégètes, des liens serrés unissent de toute évidence ces deux écrits.

Mensonge et vérité

La première donnée qui apparaît, ou pour mieux dire qui saute aux yeux, dans le texte de la première épître, pourrait s'énoncer ainsi : la vérité appartient à la sphère du divin. C'est dans les toutes dernières lignes que l'auteur désigne explicitement Dieu comme "le Véritable" :

> *"Nous savons encore que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable, et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus Christ. Celui-là est le Dieu véritable, et la vie éternelle"* (1 Jn 5,20)[1].

Soulignons-le avant d'aller plus loin : cette "personnalisation" de la vérité recueille fidèlement l'enseignement de l'Ecriture. Dans le texte biblique la vérité se trouve toujours du côté du solide, du fiable, de ce en quoi l'on peut croire[2]. Le Seigneur déjà s'y révèle comme un "Dieu de vérité" (Dt 7,9, etc.). De toute évidence le texte johannique s'inscrit dans cette tradition biblique, bien loin des spéculations grecques de type philosophique sur ce thème.

Mais du même coup, la vérité johannique tend à se "trinitariser" en quelque sorte, puisque l'auteur installe aussi bien le Fils que l'Esprit-Paraclet dans la sphère divine. Le premier fragment que nous venons de citer ébauche déjà une "binitarisation" de la vérité, conforme à la logique du quatrième évangile où Jésus déclarait : "Je suis (...) la vérité" (Jn 14,6).

1. Dans le présent article, j'ai retraduit toutes les citations sur le texte grec du Nouveau Testament.

2. Le mot *alèthéia* apparaît 228 fois dans la Septante (passages reposant sur un original hébreu) : dans 217 cas, il traduit un mot de la racine *aman* (= ce en quoi l'on peut croire) -dont 187 fois le mot *èmèt* (= la vérité).

A son tour l'Esprit, "témoin" du Fils, reçoit cette qualification :

> *"C'est lui qui est venu par l'eau et le sang, Jésus Christ : non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang. Et l'Esprit en est le témoin, car l'Esprit est la vérité"* (1 Jn 5,6).

Du même coup l'onction d'Esprit que reçoivent les baptisés peut être décrite comme "véridique et non mensongère" (1 Jn 2,27).

Comme le suggérait le quatrième évangile, la fonction essentielle de l'Esprit-Paraclet consiste à acheminer les croyants "dans la vérité tout entière" (Jn 16,13) - c'est-à-dire ultimement vers le mystère de la patri-filiation (cf. Jn 14,10, etc.). Dès lors, le mensonge revêt lui aussi par contrecoup une allure dogmatique. Il consiste à briser le lien entre le Père et le Fils :

> *"Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne savez pas la vérité mais parce que vous la savez, et qu'aucun mensonge ne provient de la vérité. Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ ? C'est celui-là l'antichrist, qui nie le Père et le Fils. Quiconque nie le fils ne possède pas non plus le Père, mais qui confesse le Fils possède aussi le Père"* (1 Jn 2,21 - 23).

Le terme d'"antichrist" doit se comprendre ici dans son sens le plus immédiat : il s'agit bel et bien de récuser l'équation fondamentale du christianisme, selon laquelle Jésus est le Christ. Comme Irénée de Lyon le dira un siècle plus tard, ce nom de "Christ" contient la Trinité entière :

> *"C'est d'ailleurs ce qu'indique son nom même, car dans le nom de 'Christ' est sous-entendu Celui qui a oint, Celui-là même qui a été oint et l'Onction dont il a été oint : celui qui a oint, c'est le Père, celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit, qui est l'Onction. Comme le dit le Verbe par la bouche d'Isaïe : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint" (Is 61,1) : ce qui indique tout ensemble et le Père qui a oint, et le Fils qui a été oint, et l'Onction qui est l'Esprit"* (Adversus Haereses III, 18,3).

L'évêque de Lyon, qui se réclame comme on le sait de la tradition johannique, ne fait en somme que développer -de manière positive en

quelque sorte- l'indication très lapidaire de ce verset 22 : "C'est celui-là l'antichrist, qui nie le Père et le Fils".

Il semble bien que les "opposants" ici visés représentent, non un groupe judéo-chrétien, mais une tendance gnostique, ou pour mieux dire sans doute pré-gnostique. C'est ce qui expliquerait la formule du verset 19 ("Ils sont sortis de nous"). A l'inverse, on peut déceler une pointe antijuive dans cette autre notation, plus loin dans le texte :

> *"Celui qui croit au Fils de Dieu possède en lui-même le témoignage ; celui qui ne croit pas en Dieu fait de lui un menteur, car il n'a pas cru au témoignage qu'a témoigné Dieu au sujet de son Fils"* (1 Jn 5,10).

Puisque le Père lui-même "témoigne" au sujet de son Fils (cf. Jn, 5,32. 37 ; 8,18), le refus de croire "fait de lui un menteur" ! On peut songer ici à ces "voix célestes" qui scandent la vie publique de Jésus, du Baptême à la Transfiguration (cf. Mt 3,17 et // ; Mt 17,5 et // ; et aussi Jn 12,28-30), mais également à l'événement même de la Résurrection qui constitue, à n'en pas douter, l'ultime "prise de parole" de Dieu au sujet de son Fils (cf. Ac 13,32-33).

Mais si l'Esprit de vérité permet ainsi aux disciples de demeurer dans la vraie foi, d'autres "esprits" cherchent à les égarer. Dès lors un discernement s'impose :

> *"Bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais discernez si les esprits viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont sortis dans le monde"* (1 Jn 4,1 ; voir aussi 4,6).

Déjà bien présent dans la Bible, le problème de la fausse prophétie semble avoir constitué, pour les premières générations chrétiennes, une véritable priorité. Outre les mises en garde attribuées à Jésus par l'évangile de Matthieu (7,15. 24 ; 11,24), divers textes de cette période en font mention[3]. Résolument, notre épître tente de déceler la racine spirituelle de ce phénomène.

3. C'est ainsi que la **Didachè** donne des conseils pratiques pour distinguer le vrai prophète du faux : ce dernier prêche des doctrines hétérodoxes, se comporte comme un pique-assiette et... réclame de l'argent (**Did.**, 11) ! De son côté Hégésippe, au témoignage d'Eusèbe, décelait des faux prophètes dans toutes les hérésies des premières décennies -y compris la gnose (**Histoire Ecclésiastique** IV, 22, 4-6).

Le mensonge, briseur d'unité

Introduisant ainsi une sorte de "brouillage anti-trinitaire" qui tout ensemble casse la relation patri-filiale et fait prendre des "esprits d'égarement" pour l'Esprit de vérité, le mensonge ne manque pas de se répercuter au plan de l'existence psycho-spirituelle du croyant. Et tout d'abord en y produisant de l'illusion :

> *"Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. (...) Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le rendons menteur et sa parole n'est pas en nous"* (Jn 1,8. 10).

Ici encore, nous devinons l'existence de tendances déviantes au sein de la communauté : comme nous le savons par ailleurs, certains gnostiques n'hésitaient pas à récuser toute morale dès lors qu'ils avaient "acquis le Salut" -ce qui pouvait avoir pour conséquence de donner libre cours à la licence, voire à la débauche. Contre toute tendance de ce genre, l'orthodoxie rappelle toujours ces deux vérités jumelles : l'universalité du péché et l'immensité de la miséricorde divine. C'est en maintenant fermement ces deux aspects de la "parole" du Seigneur que le croyant évitera le mensonge sur lui-même ("nous nous trompons nous-mêmes")... et sur Dieu ("nous le rendons menteur") !

Mais dans ce registre de l'existence personnelle, le mensonge possède un autre pouvoir, non moins redoutable : celui d'introduire une rupture entre la "parole" et l'"acte". Avant de faire entendre clairement ce thème majeur, l'auteur de l'épître, à la façon d'un habile musicien, l'a annoncé à plusieurs reprises. Il vaut la peine de recueillir les étapes de ce développement.

Voici d'abord une opposition qui pourrait sembler bien abstraite entre "lumière" et "ténèbre" :

> *"Et ceci est le message que nous avons entendu de lui et que nous vous transmettons : Dieu est lumière, et il n'y a en lui aucune ténèbre. Si nous disons que nous avons la communion avec lui et que nous marchons dans la ténèbre, nous mentons et nous ne faisons pas la vérité"* (1 Jn 1,5-6).

Mais la notion de "lumière" se précise plus loin. Il s'agit en somme de la Parole de Dieu elle-même (cf. Ps 118-119, 105, etc.) :

"Celui qui dit qu'il l'a connu sans garder ses commandements, c'est un menteur, et la vérité n'est pas en lui" (1 Jn 2,4).

A vrai dire "ses commandements" se résument en un seul, celui de l'amour :

"Petits enfants, n'aimons ni de parole ni de langue, mais en acte et en vérité" (1 Jn 3,18).

Et plus précisément encore, cet amour vise, non un groupe abstrait ou un "autre" imprécis, mais celui qui est à côté de moi :

"Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et hait son frère c'est un menteur : en effet, celui qui n'aime pas son frère qu'il a vu, ne peut aimer le Dieu qu'il n'a pas vu. Et nous avons de lui ce commandement : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère" (1 Jn 4,20-21).

Dans cet admirable final, l'auteur recueille fidèlement l'enseignement de Jésus, que le reste du Nouveau Testament réfracte aussi à sa façon. A la suite du Maître, il a déjà dénoncé tout manque d'amour comme un meurtre, qui assimile celui qui le commet au fratricide Caïn (notons que ce nom propre sera le seul cité dans l'épître : 1 Jn 3,12 !). Loin de toute abstraction, il insiste au contraire sur le réalisme de l'exigence chrétienne d'amour. On songe à l'*agraphon* conservé par Clément d'Alexandrie et Tertullien : "Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu"[4].

A la réflexion, cette séparation entre le discours ("j'aime Dieu") et la pratique (je n'aime pas mon frère) recèle un aspect diabolique. Relativement plus présent dans la première épître (quatre mentions) que dans le quatrième évangile (trois mentions), le diable est d'abord un *séparateur*. A cet égard, il se livre à un travail radicalement anti-divin. Remarquons-le sur cet exemple précis : en Dieu, la parole et l'action coïncident toujours. Il dit ce qu'il fait, et fait ce qu'il dit ! Le mensonge au contraire, qui a toujours quelque chose de dia-bolique (cf. Jn 8,44), a pour effet de briser cette harmonie.

*

*   *

4. CLEMENT d' ALEXANDRIE, **Stromates** I, 19 ; TERTULLIEN, **Traité sur la prière**, 26.

Ces dernières remarques nous introduisent probablement à l'ultime signification du mensonge dans l'univers johannique. En tant qu'activité du *diabolos*, du séparateur, le mensonge a pour effet de casser l'unité entre le Père et le Fils, de casser le lien entre le dire et le faire, de faire préférer les esprits d'égarement (pluriel) à l'Esprit de vérité (singulier) - bref de toujours viser à l'émiettement et à la fragmentation. A l'inverse, la vérité divine semble avoir toujours une fonction d'unification ou de recomposition de l'unité. Précisons-le pour terminer : cette unité ne doit pas être comprise comme une uniformité. Quoi qu'il en soit de leur intériorité réciproque, le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le disciple, les disciples ne se confondent pas les uns avec les autres : cette diversité-là, qui est communion, ne menace en rien l'unité -et inversement. Mais celle qu'introduit le *diabolos* est tout autre. Elle consiste à toujours tenter de *séparer ce que Dieu a uni* (cf. Mt 19,6)...

Dominique CERBELAUD



TABLES DES N°s 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaires des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 48 F (Etranger : 53 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

Christophe BOUREUX

Approche théologale du mensonge

Mentir n'est pas seulement induire en erreur : c'est là son versant moral. Celui-ci ne dit pas la radicalité du mensonge. Mentir, c'est priver un sujet d'accès à la parole en première personne par la réquisition du champ social, lieu potentiel de l'interlocution, au profit d'un discours objectif technique, fût-il exact. Jésus se soucie peu d'une vérité objective : il donne la parole à ceux qui en ont été exclus par l'impératif du discours anonyme.

L'objet de cette brève réflexion théologique est d'aborder le mensonge comme une structure de discours engendrant des non-personnes. Plus qu'induction en erreur, le mensonge est ce discours qui obture l'accès à la parole en feignant lui-même d'être une parole en première personne. C'est en observant la manifestation radicale du mensonge dans la chair sans parole des exclus de la société, que l'on peut dénoncer le mensonge en l'identifiant au péché contre l'Esprit.

I

Mensonge et vérité objective : quand le discours feint d'être une parole

Le fardeau de la vérité

Dans notre société, il est de plus en plus difficile de ne pas être véridique. L'exigence de vérité objective est omniprésente. On recense chaque année des centaines de « disparus sans laisser d'adresse » ayant préféré être rayés de la vie sociale, plutôt que de continuer à supporter la vigilance de leurs proches parents, l'irréprochable exactitude de leur

percepteur, la rigoureuse acuité du juge ou l'encombrante sollicitude des voisins de paliers. Fatigués de ne pouvoir constamment s'efforcer d'adhérer à soi, et épuisés par un mensonge qu'ils réprouvent intérieurement, mais auquel ils se pensent astreints, ils préfèrent disparaître dans quelque hors-lieu, en souhaitant qu'il sera pour eux un havre de vérité, une terre d'asile de leur vérité. Il n'est pas plus facile de tromper les lois civiques que la cœrcition des conformismes. Ainsi, l'impératif de la transgression, qui est chez beaucoup de grands adolescents, au moment où ils entrent dans la vie sociale, le motif plus ou moins inconscient de leur consommation de drogue, provient d'une réaction à l'exigence de vérité claire et lucide que la société fait peser sur eux. Il est compréhensible que beaucoup préfèrent « sortir » de la vie, se retirer en se mettant hors-jeu par la drogue ou par toute autre espèce de fuite, si l'on considère que la vérité consiste seulement à établir une certaine conformité entre la réalité et les actions et paroles qui doivent la manifester. Car une conformité impossible à atteindre et un mensonge facilement perceptible finissent par rendre la vie impossible. La vérité fait des victimes, non ce mal que l'on appelle mensonge, tromperie, hypocrisie, falsification. Car ce qui définit le mensonge, c'est moins le fait extérieur épiphénoménal de dire la non-vérité qu'une disposition de conscience.

Vérité objective et vérité aimante

Cette situation interroge la morale, parce que la vérité est une vertu morale. Elle est une vertu annexe de la justice, dit à juste titre saint Thomas d'Aquin[1]. “Les hommes étant faits pour vivre en société, ils se doivent, de par leur nature, les uns aux autres, ce sans quoi la société deviendrait impossible. Or, les hommes ne pourraient pas vivre les uns avec les autres, s'ils ne pouvaient ajouter foi aux paroles les uns des autres, c'est-à-dire s'ils ne se disaient la vérité".[2] A l'inverse, le menson-

1. S. THOMAS D'AQUIN, **Somme Théologique**, IIa IIae, q 109 a 3 : " La vérité a deux traits communs avec la justice. 1° Elle est altruiste. Son acte consiste en effet à manifester quelque chose à autrui : un homme révèle ses pensées et ses sentiments à un autre homme. - 2° Elle établit une certaine égalité entre les signes des réalités et les réalités elles-mêmes.

2. IIa IIae, q 109 a 3, sol 1.

ge qui est "une proposition fausse exprimée avec l'intention de tromper" est toujours un péché, comme l'avait montré saint Augustin dans son traité *De mendacio*[3].

Le mensonge est un péché lorsque la conscience capitule dans l'effort pour faire coïncider les apparences avec la réalité intérieure. Le moraliste chrétien sait bien que si la vérité n'est pas une pure sincérité idéale imposée par autrui elle n'est jamais non plus une pure détermination solipsiste. Elle ne se satisfait pas du splendide isolement que lui vaudrait une recherche intransigeante du martyre, parce que la vérité chrétienne se conjugue toujours avec la charité miséricordieuse et longanime qui lui vient du regard d'autrui. La vérité est toujours le fruit d'une conscience droite, c'est-à-dire justifiée. Or, cette justification ne peut venir de la conscience elle-même, mais d'autrui et ultimement de Dieu. A la lumière des paraboles évangéliques (dont l'exemple-type est celle du fils prodigue en Lc 15,11-32 : c'est la miséricorde du père qui permet aux deux fils de faire la vérité sur eux-mêmes), la vérité de la vie se règle sur la fidélité aimante des autres et de Dieu, ce qui la différencie - pour reprendre les termes de saint Thomas - de la vérité de la justice ou de la vérité de la doctrine. Autant celles-ci doivent être objectives dans la recherche de la plus grande conformité entre le fait et son expression, autant celle-là doit médiatiser cette adéquation par la durée nécessaire à l'édification d'une connivence interne avec le vrai qui permette à la conscience de devenir droite en se recevant d'autrui. Car dans la vie, faire la vérité, c'est venir à la lumière (Jn 3,21) et, devenir libre (Jn 8,32), c'est d'abord être reconnu et accueilli par autrui pour témoigner de ce que l'on est par des œuvres.

Le mensonge au delà de la morale

Sans nier l'importance du discernement moral, la situation excessive des jeunes drogués ou de ces « disparus sans laisser d'adresse » nous invite à poser théologiquement le problème du mensonge autrement qu'en termes strictement moraux. Car si la société produit en grand

3. S. AUGUSTIN, **Œuvres**, vol. 2 **Problèmes moraux**, Bibliothèque augustinienne, DDB, 1948.

nombre ces situations où même le mensonge est impossible, c'est que se cache probablement une question plus radicale derrière ces comportements marginalisants. La part de véracité, d'adéquation à soi, qui se voile dans le mensonge objectif particulier semble elle-même être détruite par la fuite dans la drogue ou le suicide. La légitime condamnation morale du mensonge est prise en défaut devant ces situations excessives, car ce n'est plus seulement la conscience individuelle qui se fourvoit, mais c'est l'instance qui l'édifie et la structure qui est pervertie.

Nous sommes ainsi invités à dépasser la problématique du mensonge individuel pour la replacer dans le contexte d'une structure de mensonge. On peut ainsi se demander : qu'est-ce qui interdit à ces gens d'être eux-mêmes ? qu'est-ce qui produit en eux cette auto-censure radicale de la sociabilité et qui leur interdit de manifester ce qu'ils sont ? pourquoi ne peuvent-ils même pas se tenir dans le mensonge ? pourquoi, alors que la société n'est pas à ce point parfaite que l'absence de mensonge y soit totalement proscrite, la vérité leur est-elle à ce point impossible ? S'ils préfèrent fuir plutôt que de se maintenir dans un mensonge partiel, c'est que le statut de leur parole a changé par rapport à celui que lui donne la définition du mensonge comme non-vérité. Si l'on considère que les mots sont les signes naturels des pensées, comme l'estime saint Augustin ou saint Thomas[4], le mensonge se définit comme la perturbation de l'accord entre la pensée et sa manifestation dans des signes sensibles et particulièrement dans des paroles. Le mensonge est alors une non-vérité objective. Cette non-vérité s'oppose à une vérité qui est supposée être objectivement perceptible lorsqu'elle émane d'un sujet. Mais devant ceux qui ne prennent pas la parole, qui la fuient en fuyant la société parce qu'ils ont le sentiment d'en être rejetés, on doit constater que si la parole est bien, la plupart du temps, le véhicule de la pensée, ce n'est pas parce qu'il n'y a plus de pensée qu'il n'y a plus de parole. La fuite dans la marginalité consentie, mais le plus souvent subie, est le symptôme d'un sujet qui ne peut plus accéder à la parole,

4. **Somme Théologique**, IIa IIae, q 110 a 3. Pour approfondir cette question du mensonge dans la pensée de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, je renvoie le lecteur à deux articles parus dans la revue **Rue Descartes**, 8/9, Albin Michel, 1993 : l'un de M. SINAPI, "La question du mensonge officieux dans la correspondance Jérôme-Augustin", et l'autre de G. COURTOIS, "Mensonge et parjure selon saint Thomas d'Aquin".

même à cette fausse parole qu'est le mensonge. Il est donc nécessaire de comprendre le mensonge à partir non seulement du postulat que la pensée a la parole, mais aussi que c'est la parole qui a la pensée. Non seulement la parole est le véhicule de la pensée, mais pour penser, c'est-à-dire pour se penser dans la société et se saisir comme sujet parlant, il faut une parole qui rende possible cette pensée. Si donc la vérité est l'adéquation d'une parole à une pensée, elle est aussi l'accord d'une pensée à une parole qui la précède et qui est la parole de la société. Le mensonge, par conséquent, ne doit donc pas être seulement rapporté à un sujet qui par malice détruirait l'accord entre ses pensées et ses paroles, mais aussi au « dés-accord » qui l'empêche d'advenir au statut de sujet parlant. C'est à ce point où, comme structure de mensonge, la fausse parole précédant le sujet lui interdit d'advenir à la vérité de son être-en-société, que s'opère le passage de la réflexion morale à la réflexion proprement théologale.

Il ne s'agit plus seulement en effet de faire en sorte que le mensonge soit reconnu nuisible à la vie en société - et la morale doit éduquer en ce sens les consciences - , il s'agit de tenter d'élucider le mensonge qui structure et déforme la parole qui précède les individus et les conduit à la perte de leur statut de sujet social parlant. C'est ici que la réflexion théologale dans son aptitude à décrypter les structures symboliques, peut aider à la compréhension du mensonge. L'exemple de Jésus chassant les démons et réinsérant les possédés dans leur sociabilité pourra ici nous éclairer et nous permettre de comprendre que le diable est “menteur et père du mensonge” (Jn 8,44). L'approche théologale nous permettra alors de comprendre que, d'une part, le mensonge provient de la confusion entre le discours et la parole, quand un discours impersonnel feint d'être une parole personnelle, et, d'autre part, que le discours mensonger se manifeste radicalement dans la personne des exclus, des marginaux, quand le corps est devenu une chair sans parole.

Un exemple du règne de la « pseudologie »

Pour illustrer cette structure sociale du mensonge, prenons l'exemple d'un exclu : un africain annonçant dans une rame du RER qu'il quête pour une association missionnaire d'aide aux enfants sous-alimentés du Gabon. Il récolte quelque argent. Il est évidemment impossible de savoir, à l'instant où les passagers semblent authentifier son

discours en lui donnant de l'argent, s'il y a de sa part une intention de tromper et de la fabulation. Comme tous les marginaux et exclus de la société qui sollicitent l'aumône, en se faisant à lui-même sa publicité, il tente de se réinsérer dans le discours de la société dominé par la propagande publicitaire. En lui donnant de l'argent sans chercher à vérifier la vérité de sa parole et de sa démarche, les passagers demeurés silencieux, confortent son être-parlant, à l'encontre du matraquage verbal de la publicité qui, dans les médias, les enferment dans la logique du *pseudo*. Les passagers s'unissent à lui un instant pour déjouer la logique du "faire-croire". La « pseudologie » ou discours du faire-croire, est un discours anonyme qui feint d'être l'émanation d'un auteur cherchant à établir une relation avec autrui. Or ni l'auteur, ni la relation n'existent vraiment. La caractéristique essentielle de la pseudologie est d'être imperméable à l'action dissolvante de la critique. Le problème de la mauvaise foi et de la bonne conscience se pose ici dans toute son acuité.

L'exclu social, signe radical du mensonge

A travers cet épisode de la vie quotidienne, se manifeste le véritable problème théologique du rapport vérité-mensonge, à savoir le problème du rapport entre une parole qui précède et structure un sujet en lui permettant ou non d'advenir à lui-même, et une parole qui se manifeste en se redonnant dans la prise de parole personnelle. V. Jankélévitch a analysé avec perspicacité cette situation de mensonge, quand il écrit : "A chacun les menteurs qu'il a mérités et qui lui renvoient fidèlement son image comme au consommateur peu exigeant les médiocres spectacles renvoient fidèlement l'image de sa vulgarité et de son mauvais goût...Vous demandez : à qui la faute ? Au trompeur, mon Dieu, qui par légèreté a choisi la solution facile, mais aussi à notre frivolité, à notre refus de comprendre, à notre manque d'intérêt humain. Un peu de sérieux, une marque de sympathie de notre part obtiendraient vite cet aveu que toutes nos instances n'extorqueront jamais. C'est donc la sécheresse de l'un qui a conduit l'autre là où il en est, dégradant la conscience prête à s'ouvrir... La cause fondamentale du mensonge est le manque de générosité, et la générosité seule, parce qu'elle est la source de l'existence retrouvée, nous fera innocents et transparents comme au premier matin du monde".[5]

5. V. JANKELEVITCH, **Traité des vertus**, Paris, Bordas, 1949, p. 260.

Le rapprochement que Jankélévitch opère entre mensonge, générosité, quête d'une existence authentique et image du consommateur est ici très pertinent, car nous savons bien que, de même que le meurtrier revient toujours sur le lieu du crime, de même l'exclu revient toujours sur le lieu de son exclusion, pour raviver la mauvaise conscience de ses bourreaux inconscients. Les exclus et les SDF (sans domicile fixe) viennent dormir au pied des panneaux publicitaires et faire la quête dans les trains.

La confiance utopique que Jankélévitch place dans la générosité n'est cependant pas totalement recevable, car il ne faut pas oublier que l'innocence n'est pas de ce monde et qu'en ce *premier matin du monde*, le Satan, le père du mensonge, était déjà là : “Le jour où le SEIGNEUR Dieu fit la terre et le ciel... Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans se faire mutuellement honte. Or le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs que le SEIGNEUR Dieu avait faites” (Gn 2,4 : 2,25 ; 3,1). Au premier jour de l'humanité, comme au premier jour de la vie publique de Jésus[6], le diable, père du mensonge, accompagne l'homme dans son désir du paradis perdu, comme le “je pense” accompagne pour Kant chacun de nos jugements, ou comme le malin génie de Descartes accompagne chacun de nos efforts pour parvenir à la connaissance de la vérité : “Je supposerai donc, dit Descartes, qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper".[7] Ce lieu paradisiaque de l'authentique vérité où la conscience n'est plus soumise à son aliénation existentielle, est à la fois ce qui précède et ce vers quoi tend une conscience droite. La certitude de la pure innocence est un monstre froid qui ne réside que dans l'exactitude d'une mémoire vive d'un ordinateur. Lorsqu'elle s'actualise dans l'existence et prend chair, elle a d'emblée revêtu sa nudité avec des pagnes (Gn 3,7) ou des peaux de chevreau (Gn 27,16)[8], de telle sorte qu'elle ne fait qu'un avec les signes

6. Dans l'Evangile de Marc, cette présence immédiate du diable au début de la prédication de Jésus, juste après son baptême, est explicite : “*Aussitôt* l'Esprit pousse Jésus au désert. Durant quarante jours au désert, il fut tenté par Satan” (Mc 1,12).

7. R. DESCARTES, **Méditations Métaphysiques, in Œuvres et Lettres**, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 272.

8. Cet exemple du mensonge “immoral” de Rébecca et Jacob usurpant la bénédiction promise à Esaü atteste que le don de la parole (de bénédiction) est fondamentale dans la constitution du sujet. Il invite clairement à dépasser théologiquement la notion du mensonge comme induction en erreur.

ambigus par lesquels elle se manifeste. La possibilité du mensonge est toujours déjà contenue dans la capacité qu'a la parole de devenir un discours. Le discours, devenu une parole émancipée de son auteur, peut toujours être tenu par une non-personne. Cette constatation est devenue banale à l'époque de l'informatique dont la logique implicite est de ramener toute parole à n'être qu'un discours.

Ainsi la conscience véridique s'oppose, terme à terme, au mensonge qui est "une proposition fausse exprimée avec l'intention de tromper". La conscience véridique, bien sûr, ne formule qu'avec répugnance des propositions fausses, avec ou sans l'intention de tromper. Elle se garde aussi de toute intention de tromper, fut-ce en exprimant une proposition vraie. Mais la conscience véridique - et ce point ne fut sans doute pas suffisamment mis en valeur dans la pensée d'Augustin et de saint Thomas d'Aquin qui reste centrée sur le rapport *signum-res* - est une conscience qui *s'exprime*, qui prend et reprend la parole qu'elle a reçu comme un don, et qui manifeste son désir du vrai en ne se taisant pas. La conscience véridique l'est déjà lorsqu'elle ne s'enferme pas dans le silence, ou lorsqu'elle n'est pas offusquée et anéantie par lui. Le mensonge n'a pas seulement pour cause une proposition objectivement fausse ou une intention de tromper, il est aussi engendré par les puissances maléfiques qui font taire la conscience et lui interdisent sa prise de parole.

C'est ce que révèle avec brutalité l'exemple du missionnaire africain sur fond de publicité. Car le matraquage publicitaire va de pair avec la «langue de bois» et le silence imposé aux citoyens les moins qualifiés de la société. La compétence technique induit l'exclusion sociale de ceux qui ne peuvent parler sa propre *logie* qui est techno*logie*.[9] La petite aumône des passagers silencieux à celui qui crie sa détresse, est une goutte d'eau qui peut autant l'apaiser, que faire déborder la coupe d'amertume. Dans l'océan du discours scientifico-technique vulgarisée par les médias, on est en droit de se demander si ce geste anonyme peut vraiment contribuer à réinsérer l'exclu dans la parole sociale,

9. Il ne faut pas pourtant rejeter purement et simplement la technique comme mauvaise pour l'homme parlant. Car la technique, comme la politique, le sport ou l'art, peut être un merveilleux *medium* de communication : qu'elle serve à transmettre la parole en se téléphonant, ou qu'elle serve à créer des liens entre ceux dont la culture est essentiellement technique à travers des associations ou des clubs de toute sorte.

s'il ne s'accompagne pas d'une véritable écoute qui lui permette de transformer son cri en une parole personnelle.

"Le silence, écrit E. Levinas, n'est pas une simple absence de parole... Il est l'envers du langage : l'interlocuteur a donné un signe, mais s'est dérobé à toute interprétation - et c'est là le silence qui effraie... Le mensonge du malin génie n'est pas une parole opposée à la parole véridique. Il est dans l'entre-deux de l'illusoire et du sérieux où respire un sujet qui doute. Le mensonge du malin génie est au-delà de tout mensonge. Dans le mensonge ordinaire le parlant se dissimule, certes, mais par la parole de la dissimulation ne s'évade pas de la parole et, par là même, peut être réfuté. L'envers du langage est comme un rire qui cherche à détruire le langage, rire indéfiniment répercuté où la mystification s'emboîte dans une mystification, sans jamais reposer sur une parole réelle, sans jamais commencer".[10] Là est bien le problème essentiel du mensonge, dans ce rire qui accompagne le mauvais infini de la mystification : en quel point de lui-même et de la société l'exclu et la victime de la falsification mensongère vont-ils trouver cette parole réelle sur laquelle ils établiront ou rétabliront leur confiance en eux-même et en autrui ? Où trouveront-ils une parole sûre qui leur permette d'advenir à eux-mêmes sans les renvoyer indéfiniment de bureaux en secrétariats, de promesses administratives en mirages de réinsertion, à la manière dont Kafka décrivait l'odyssée tragique de Joseph K. dans le *Château* ?

Le mensonge absolu ou mensonge théologal n'est donc contenu ni dans l'erreur objective ni dans l'intention trompeuse, mais dans la dénégation du fait que la conscience ait reçu le langage comme un don, pour prendre la parole et advenir comme sujet. Chaque fois que l'homme, dans son aliénation existentielle, est conduit à nier qu'il puisse par sa propre parole surmonter l'écart qui sépare ce qu'il est de ce qu'il manifeste de lui-même, le mensonge le possède. Celui qui a perdu son identité ne pourra la retrouver qu'en prenant la parole en première personne. Cela suppose que quelqu'un la lui redonne en l'écoutant, c'est-à-dire l'aide à sortir de son silence. Or, pour que son cri se transforme en parole, il est nécessaire que la parole sociale lui soit accessible. Il est nécessaire qu'il y ait quelqu'un, là où il ne se heurte qu'à un discours

10. E. LEVINAS, **Totalité et infini, Essai sur l'extériorité**, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1984, p. 64.

par définition anonyme. Ce n'est pas seulement la publicité qui est en cause, c'est le fonctionnement même du discours social, officiel et anonyme qui tend naturellement à faire taire les marginaux. Car le marginal, l'exclu ou le démoniaque des évangiles, n'ont plus la parole, ils ne sont plus qu'un corps qui se manifeste dans toute sa corporéité quasi bestiale : il est sale, il sent mauvais, ses fonctions organiques prennent toute la place. Alors que, dans le discours, le mensonge objectif peut toujours être masqué par un autre mensonge ou anéanti par la vérité exacte, l'exclu, qui est sans parole, manifeste que le mensonge le possède totalement. La différence entre la manière dont saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et tous les auteurs pré-modernes concevaient le mensonge, et la nôtre, tient à notre tragique expérience des camps d'extermination. Nous savons désormais avec tristesse qu'il ne suffit pas de connaître la vérité pour empêcher le mensonge, ce véritable mensonge qui n'est pas une induction en erreur ou une non-vérité objective, mais ce discours anonyme qui étouffe la parole et réduit les hommes à de la chair sans parole. Car l'avènement de la raison qui identifie la vérité à l'exactitude objective, la conduit à privilégier le discours à la parole. Et, dans une logique sans faille, quand la chair est sans parole, sans justification et sans compréhension, il ne reste plus qu'à faire disparaître les corps, de telle sorte que le discours puisse remplir l'univers sans rien ni personne pour le critiquer. Ce refus de la parole s'appelle dans les évangiles le “péché contre l'Esprit". Il s'enracine dans la possession démoniaque, c'est pourquoi nous voyons Jésus venir réinstaurer la parole des démoniaques non pas à coup d'arguments et de preuves, mais simplement en les écoutant.

II

Logique du mensonge et péché contre l'Esprit

L'épisode de l'aveugle de Jéricho (Lc 18,35-43) offre un bon exemple de l'attitude de Jésus envers un homme en marge de la foule. Un aveugle est assis sur le bord du chemin et crie vers Jésus, alors “ceux qui marchaient en tête le rabrouaient pour qu'il se taise". Jésus le guérit et “à l'instant même il retrouva la vue et il suivait Jésus (avec les autres) en rendant gloire à Dieu. Tout le peuple voyant cela fit monter à Dieu sa louange". L'aveugle, qui était exclu, est maintenant devenu capable de joindre sa parole à celle des disciples. Il est redevenu sujet. Un

peu après dans le texte (Lc 19,29-40) lors de l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem, ce sont les discjples eux-mêmes qui sont exhortés à se taire, par les pharisiens, et Jésus leur répond "Je vous le dis : si eux se taisent ce sont les pierres qui crieront".

La vérité comme appel de la parole

Saint Augustin dans son *Traité du mensonge*, a réfléchi sur les passages de l'Ecriture qui tel celui-ci semblent "fabuleux" au premier égard, il précise que "rien de ce qui se fait ou se dit dans un sens figuré n'est un mensonge. Toute parole doit être rapportée à l'objet qu'elle exprime. Or les actes ou les paroles, pris au sens figuré, expriment le symbole qu'ils contiennent, pour ceux qui sont à même d'en comprendre la signification"[11]. La situation présente ici est celle de la manifestation de la messianité de Jésus par son annonce du Royaume, dans un contexte de malédiction et d'oppression du juste. La phrase de Jésus nous renvoie au passage d'Habaquq 2,11 : "Oui, la pierre du mur criera et la poutre de la charpente lui répondra". Si l'on suit l'exégèse figurative d'Augustin, dans le cri de la pierre transparaît une trace de parole, puisque ce cri suscite une réponse. Dans l'exemple de la pierre qui se tait, mais qui, comme les disciples, pourrait crier, est contenu la structure du dialogue, c'est-à-dire l'advenue à la parole de celui qui était maintenue dans le silence. Or, la proclamation de la Parole du Royaume par Jésus appelle une réponse. Cet appel au dialogue est tellement puissant qu'il peut susciter une parole, même chez ceux qui, comme les pierres, n'en ont pas l'usage. La manifestation de la vérité du Royaume de Dieu en Jésus libère la parole. Le mensonge consisterait alors à refuser cette prise de parole.

L'interdiction du mensonge chez Augustin laisse ouverte cependant, non pas une permission du mensonge, lequel demeure foncièrement peccamineux, mais l'interprétation théologale du rapport vérité-mensonge. Son exégèse figurative repose sur le fait que l'homme n'est jamais *maître* de la Vérité, alors qu'il lui est possible de dominer et combattre la non-vérité du mensonge. "Quant à la Vérité souveraine et fondamentale, écrit Augustin, elle ne peut d'aucune façon être violée. Parvenir jusqu'à elle, nous y maintenir à toute force, nous y attacher à

11. S. AUGUSTIN, **op. cit.**, V, 7, p. 255.

fond, nous ne le pourrons que lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et ce corps mortel, l'immortalité".[12] Cette affirmation conduit à distinguer radicalement vérité et mensonge, alors même que cette différence est occultée par l'identification de la vérité à la certitude, ou par l'identification du mensonge à une non-vérité objective ou à une intention de tromperie. Pour Augustin, la vérité dans laquelle l'homme doit se tenir lui vient de la foi en la Vérité, ainsi "l'homme aime la foi parfaite, celle qui consiste, d'une part, à croire sincèrement les vérités que lui enseigne une autorité supérieure et digne de confiance, d'autre part à énoncer loyalement ce qu'il juge bon de dire et qu'il dit. Car *fides*, foi, a tiré, en latin, son nom de *fit*, se fait ; l'exprimer c'est la faire passer en acte, ce qui manifestement ne se produit pas chez le menteur".[13]

La logique du mensonge comme possession de la vérité

La vérité théologique, "supérieure à tout et seule absolument invincible" selon Augustin[14], personnifiée en Christ, est toujours reçue, et jamais possédée ni même possédante. Dans la thématique johannique, "celui qui fait la vérité vient à la lumière (Jn 3,21)" afin "de ne pas demeurer dans les ténèbres" (Jn 12,46). L'opposition entre l'aspect dynamique de la vérité et l'aspect statique des ténèbres du mensonge, marque bien qu'on ne peut identifier la vérité à la certitude objective. Cette différence de statut entre la vérité et le mensonge est la solution théologale au paradoxe logique du menteur. Cicéron lui a donné sa formulation classique : "un homme ment-il s'il dit qu'il ment? Si tu dis que tu mens et que tu es sincère, tu dis vrai et tu mens en même temps". Du même genre est la question posée à Sancho Pança dans *Don Quichotte* : "tout homme qui passe sur le pont devant lequel se trouve Sancho doit dire la vérité ou être pendu. Passe un homme qui dit : « Je vais me faire pendre. » Que faire? S'il ment il faut le pendre, mais s'il est pendu, il aura dit la vérité, il n'aurait donc pas fallu le pendre!". Ce paradoxe logique oblige à une nette distinction entre le connaissable et l'inconnaissable pour, d'une part, respecter le principe de

12. **Ibid.**, XIX, 40, p. 333.

13. **Ibid.**, XX, 41, p. 335.

14. **Ibid.**, p.337.

non-contradiction à l'intérieur du connaissable, et d'autre part, rendre compte du devenir de l'existence. Car ce dont il s'agit ici, c'est de rendre compte de la dialectique interne de l'existence entre des vérités certaines, soumises au raisonnement logique, et des vérités existentielles qui revendiquent l'engagement du sujet pour décider à propos de quelque chose qui lui est partiellement inconnu. Le paradoxe du menteur met en scène, d'une part, une proposition logiquement correcte « un homme dit qu'il ment » et, d'autre part, la définition générale du mensonge comme non-vérité.

Si l'on en reste à cette opposition logique entre le tout et la partie, il est impossible de trancher sur ce qu'il faut faire, puisque l'on a exclu la possibilité existentielle qu'a le menteur de se contredire lui-même. On a rejeté l'homme en chair et en os, pour ne conserver que ce qu'il manifeste de lui-même par sa parole. C'est l'absence de tout dialogue entre celui qui dit qu'il ment et son interlocuteur, qui interdit de lever l'équivoque, et les maintient tous deux dans l'entre-deux illusoire que tous deux puissent avoir raison en même temps. La raison logique a-temporelle permet qu'ils se causent l'un l'autre sans se parler. Là est la différence entre un dialogue authentique et un interrogatoire qui cherche à extorquer la vérité du mensonger. Car si le dialogue cherche à réunir deux existences qui, se sachant opaques l'une à l'autre, tentent pourtant de se connaître en se découvrant, l'interrogatoire entend remonter la série des causes qui rendra l'un transparent à l'autre sans aucun gage de réciprocité. Ce qui unit dans un dialogue, c'est une certaine confiance commune dans la vérité de la parole partagée, alors que dans un interrogatoire c'est la certitude que celui qui possédera le plus longtemps la vérité sera le vainqueur. Le dialogue s'appuie sur la reconnaissance, par les deux interlocuteurs, du tiers qu'est la parole échangée et reçue, mais non possédée par l'un ou l'autre. L'interrogatoire, en revanche, entend conduire l'un des protagonistes à la possession exclusive de la vérité identifiée à la parole vraie et certaine. La logique du mensonge qui tend à celer la vérité est toujours une logique de possession. Elle capte et retient dans le connaissable de la partie de telle sorte que l'inconnaissable du tout soit masqué.

La puissance paradoxale de la parole contre le mensonge

Tout au long des évangiles, nous assistons à la lutte de Jésus pour instaurer un dialogue là où règne le tentateur, le diable “père du men-

songe" (Jn 8,44). Depuis la tentation au désert jusqu'à l'interrogatoire de son procès devant Pilate et le Sanhédrin, Jésus combat les démons et le Prince des démons. Il réinsère, par la puissance de son autorité, les possédés dans la parole, sans avoir à les interroger. Jésus ne se soumet pas à la logique anonyme des pharisiens qui l'interrogent comme dans un interrogatoire sur des fragments du réel et se dérobent sans cesse devant la parole de Jésus ouvrant le tout du Royaume. La péricope sur Jésus et Béelzéboul porte à sa plus radicale tension l'opposition de Jésus au mensonge. Lue dans son intégralité, elle offre la plus claire élucidation de la compréhension théologale du mensonge. Suivons-la dans sa version matthéenne, Mt 12,22-31.

La scène s'ouvre sur la guérison, par Jésus, d'un possédé qui est à la fois aveugle et muet. Le fait qu'il soit possédé en plus de ses deux autres handicaps, explique la controverse qui s'ensuit avec les pharisiens : «celui-là, murmurent-ils contre Jésus, ne chasse les démons que par Béelzéboul, le chef des démons». Cette affirmation des pharisiens est l'exacte transposition du paradoxe du menteur. Elle suit la même logique inclusive et tend à ramener l'efficacité de l'action de Jésus sur le même plan que celle des démons. Ceux-ci divisent pour confondre le tout et la partie, le Royaume et des préoccupations finies et contingentes. De même que dans le paradoxe du menteur, celui qui affirme mentir tend à capter et ramener le destinataire de son affirmation dans la logique unidimensionnelle du mensonge, de même la logique démoniaque ramène toute affirmation dans la logique de la négation. Le démon est par essence négation, il est toujours "Non". En revanche, "le Fils de Dieu, le Christ Jésus... n'a pas été « Oui » et « Non », mais il n'a jamais été que « Oui » " (2 Co 1,19). Le premier moment de l'argumentation de Jésus face aux pharisiens consiste à leur montrer que le chef des démons ne peut être le chef d'aucun royaume : "Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine" (v. 25). Il n'y a en lui aucune puissance d'affirmation, aucune position d'être. Si les disciples chassent eux aussi les démons, c'est qu'ils ne le font pas par la puissance du démon, mais par la puissance de Dieu qui, en eux, est une puissance d'affirmation. La comparaison de Jésus au v. 29 montre cette nécessité de poser d'abord une affirmation, pour rendre compte de la possibilité d'une négation : "comment quelqu'un pourrait-il entrer dans la maison de l'homme fort et s'emparer de ses biens, s'il n'a d'abord ligoté l'homme fort. Alors il pillera sa maison". Le démon ne peut jamais effectuer son œuvre de négation qu'au sein de la puissance d'affirmation qu'est la

création bonne de Dieu. C'est un pillard, plus qu'un voleur, c'est-à-dire qu'il dérobe ce qui ne lui appartient pas, non pas pour lui-même en profiter et en jouir, mais pour le détruire. Le thème faustien du Méphistophélès de Goethe[15] célébrera cette puissance de négation : "Qui es-tu ?... Quel est ton nom ?" demande Faust, et Méphistophélès répond : "Une partie de cette force qui veut toujours le mal, et fait toujours le bien. - Que signifie cette énigme ?", demande Faust. Méphistophélès : "Je suis l'esprit qui toujours nie, et c'est avec justice : car tout ce qui existe est digne d'être détruit, il serait donc mieux que rien ne vînt à exister. Ainsi tout ce que vous nommez péché, destruction, bref tout ce qu'on entend par mal, voilà mon élément." Faust : "Tu te nommes partie et te voilà en entier devant moi."

Comme dans le théâtre de Goethe, le démon, dans l'évangile, n'a pas de nom, et c'est ce qui peut encore sauver les pharisiens de lui en donner un. En le nommant Béelzéboul, les pharisiens prouvent que la puissance d'affirmation confiée par Dieu à l'homme en lui donnant la parole pour nommer toute chose (Gn 2,19), n'est pas totalement éteinte en eux. C'est la preuve qu'ils ne sont pas totalement sous l'emprise du trompeur, et Jésus peut alors leur dire : "Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de *vous atteindre*" (v. 28). La parole de Jésus s'offre comme le roc de certitude dans lequel la puissance d'affirmation de la parole de l'homme vient se ressourcer. Elle atteint les pharisiens en dépit de l'alliance qu'ils sont en train de passer avec le démon pour falsifier le sens de la pratique de Jésus.

La fin de la péricope trouve son sens dans cette puissance d'affirmation qu'est l'Esprit de Dieu : "Si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais s'il parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde ni dans le monde à venir" (v. 32). Ce *logion* ne doit pas être compris comme une limitation de la puissance pardonnante de Dieu. Au contraire, l'infinie miséricorde de Dieu y est soulignée comme ce qui n'admet aucune altérité. Il n'y a pas un autre infini (maléfique) à côté de l'infinie bonté de Dieu, sinon à mettre ces deux infinis en concurrence, ce qui est impossible. Si Dieu est infini, toute autre réalité est finie, et incluse en lui comme la néga-

15. GŒTHE, **Faust I**, dans **Théâtre Complet**, Paris, Pléiade, Gallimard, p. 986.

tion dans l'affirmation, comme la partie dans le tout. Le premier moment de l'argumentation a montré l'impossibilité, pour un royaume, d'être en lui-même divisé par des instances égales entre elles. Le second moment de l'argumentation vise à montrer que le péché contre l'Esprit est la radicalisation du mensonge.

Nous avons vu que le mensonge consistait soit à nier le fait d'être précédé par une parole, soit à empêcher la prise de parole personnelle. Le péché irrémissible contre l'Esprit dépasse même le péché contre la justice qui conduira Jésus à la mort sur la croix. Au moment d'être crucifié (Lc 23,33-43), Jésus pardonne à ceux qui ne l'ont pas accueilli et l'ont renié devant les hommes (Lc 12,9-10). Le bon larron qui, *prenant la parole*, sort de la logique du mal dans lequel le mauvais larron veut l'entraîner, se voit répondre que le règne de Dieu vient de *l'atteindre*, comme il s'était approché des pharisiens accusateurs. Mais, dans Luc comme dans Matthieu, Jésus dit (Lc 12,10-12) : "Quiconque dira une parole contre le Fils de l'Homme, cela lui sera pardonné ; mais qui aura blasphémé *contre le Saint Esprit*, cela ne lui sera pas pardonné. Lorsqu'on vous amènera devant les synagogues, les chefs et les autorités, ne vous inquiétez pas de savoir comment vous défendre et que dire. Car le Saint Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faut dire". Dans ce *logion*, la précédence de la parole du Saint Esprit sur la parole qui surgit de l'esprit des disciples, apparaît clairement. Dans les interrogatoires qu'ils devront subir comme leur Maître, les disciples pourront résister à la logique du mensonge qui les persécutera, en opposant la puissance d'affirmation contenue dans leur prise de parole personnelle pour "rendre compte de l'espérance qui est en eux " (1 P 3,15), à la dénégation de leurs bourreaux.

Le combat pour la vérité contre le mensonge consiste pour les disciples du Christ, d'une part, à prendre la parole pour répondre à leurs accusateurs au moment même où ceux-ci font en sorte de les réduire au silence, et d'autre part à réaffirmer leur participation à "l'homme nouveau" dans lequel ils sont tous "membres les uns des autres" (Ep 4,25 ; Col 3,9). Si l'Esprit "atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu" (Rm 8,16), par contre le péché contre l'Esprit est absolutisation de la logique du mensonge. Car le mensonge isole. Il divise pour confondre, comme fait le diable. Le père du mensonge enfante des fils du mensonge qui sont tous des solitaires errant parmi les lieux arides et désolés, sans que rien ne les rattache à une vérité commune. Le mau-

vais larron, comme les démoniaques, s'enfonce dans la solitude de son péché, alors que le bon larron est rejoint par une parole qui l'écoute : "Jésus lui *répondit* : « En *vérité* je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis »"(Lc 23,43).

Le discours du mensonge ou comment posséder des objets

Le péché contre l'Esprit prend alors une forme concrète. Pécher contre l'Esprit c'est se mettre à la place d'autrui[16], sous une modalité pervertie de la générosité ou de la compassion. Que ce soit le diable de la triple tentation au désert (Lc 4,3-12) qui semble être rempli d'une sollicitude généreuse pour Jésus affamé, impuissant et abandonné de Dieu, que ce soient les scribes et pharisiens qui semblent vouloir l'accueillir à leurs tables ou à leurs discussions (cf. Lc 11,37 ss) mais "s'acharnent contre lui et lui arrachent des réponses sur quantité de sujets" (Lc 11,53), ou que ce soit enfin le mauvais larron qui l'invective : "N'es-tu pas le Messie? Sauve-toi toi-même et nous aussi" (Lc 23,39) : tous cherchent à se mettre à la place de Jésus pour lui dire ce qu'il doit faire. Tous cherchent à nier l'Esprit qui est en lui, en parlant à la place de l'Esprit.

Cette logique démoniaque se résume en une phrase : "tu peux, donc tu dois". Dans cet impératif qui résonne aujourd'hui comme le cri de ralliement de *l'hybris* technologique déconnectée de sa pertinence socio-politique, se profile la logique mensongère qui isole les individus d'une préoccupation qui leur soit transcendante. Le démon, qui susurre ainsi à Jésus, comme à chacune de ses proies, tente de pervertir ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Il autonomise un fragment de la créativité de l'homme, au détriment des autres éléments de sa personnalité et de leur connexion. Sa stratégie mensongère est de faire croire que ce qui est un objet de la préoccupation de l'existence humaine peut être élevé au rang de sujet. Que ce soit la nourriture, le pouvoir, la religion ou la liberté, pour reprendre les exemples de l'évangile, tout cela devient dans sa bouche l'occasion de supplanter la parole transcendante de l'Esprit par une préoccupation immanente qui semble parler d'elle-même. Ce terrible bon sens d'une implacable logique pervertit tout ce qu'il touche, car il supprime en l'homme sa qualité de sujet pour le ramener au rang d'objet. Il évacue toute prise de parole en

16. « Se mettre à la place d'autrui », commence quand quelqu'un dit à un autre : "moi, si j'étais à ta place...", et finit dans l'inceste ou le meurtre.

première personne, et réduit les personnes au silence des bons fonctionnements. La générosité et la compassion sont dépouillées de leur gratuité pour devenir obligations intrinsèques. Le démon ne se présente jamais comme le sujet de ce qu'il dit. Quand il parle, c'est un autre qui parle en lui, et si on le questionne, on ne trouve jamais que la réponse toute faite, préparée par un collectif qui refuse de donner son nom. A l'instar de l'imagination fuyante qui s'évapore comme un mirage lorsqu'on s'en approche, le démon est "cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge"[17].

La stratégie mensongère est donc toujours une stratégie d'objet qui possède les individus en les maintenant dans un statut de non-sujet. Elle vise à supplanter la prise de parole, par laquelle les individus pourraient devenir des personnes, pour imposer ce qui semble être une parole, mais qui n'est en fait qu'un discours sans sujet. Ce discours ne vise qu'à son auto-reproduction. Il réussit à maintenir les individus dans leur isolement parce qu'il revêt pour eux une forme totalisante en feignant de leur apporter tout, avec le prétexte fourbe d'une générosité absolue alors qu'il ne soutient qu'une partie de leur existence. Il substitue sa relation directe avec les individus à la relation des individus entre eux, de telle sorte qu'ils ne soient jamais sujets de leur relation, mais objets d'une sollicitude feinte et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, comme l'atteste la situation de détresse que connaissent un jour tous ceux qui se retrouvent à la rue et doivent quêter après avoir été socialement pris en charge. Le paradigme social du mensonge, ce sont des solitudes au pluriel. A l'inverse, l'Esprit qui parle à l'esprit des "fils de Dieu" et les rend libres, est celui qui permet la communauté des fils en un même corps.

La stratégie du trompeur mensonger est toujours de nous ramener aux objets seuls : aux choses, aux faits objectifs, aux vérités objectives, aux intentions objectives. Son zèle pour l'exactitude et l'objectivité explique pourquoi la tradition biblique s'est toujours tant méfiée des images et de leur infaillibilité. L'image n'est pas la figure : autant la première dans son pouvoir de manifestation infaillible réduit au silence, autant la seconde par ce qu'elle voile sans dissimuler, est appel au dialogue, appel de la Parole.

Christophe BOUREUX

17. B. PASCAL, **Pensées**, n°44, Ed. Lafuma.

Jean-Claude SAGNE

L'acte de mentir ou la brisure du lien

Le mensonge menace de mort la confiance inhérente au contrat de parole. Mentir, c'est faire croire à l'autre une assertion qui se fonde dans notre désir d'emprise. On ment pour refaire la totalité du réel à partir d'une position imaginaire de puissance. En transgressant la limite ou la loi, le mensonge peut s'enfermer dans le délire, car le mensonge appelle le mensonge. Présenter sa propre parole comme étant la consistance du réel induit le rejet de la limite inscrite dans la filiation. Le tiers est nécessaire pour marquer l'origine de la parole. Encore faut-il qu'il ne soit pas pervers, comme Satan, susurrant à Eve que la parole se tient en elle-même, hors tout don. Le tiers véridique est Dieu, le Don pur, qui inscrit, en nous constituant fils, la parole des hommes dans le lien d'Alliance.

La découverte du mensonge entraîne toujours un malaise profond, comme si rien ne pouvait tenir désormais dans la construction du lien entre les partenaires de la promesse. Le mensonge jette une menace de mort sur la confiance qui fonde le contrat de parole et la relation de personne à personne. *"J'ai trompé mon conjoint !"* Cet aveu discret et douloureux fait du mensonge l'essence de l'infidélité. Les spécialistes de la communication répugnent à aborder la ques-

tion du mensonge. Rien ne révèle pourtant mieux, par défaut, la loi du langage qui est l'exigence de la réciprocité. Il est impossible de parler du mensonge sans dénoncer en celui qui ment la volonté de transgresser la Loi fondatrice de tout échange. "*Petits mensonges*", mensonges *d'obligation*", restrictions mentales, il est mille et une manières d'excuser les distorsions à la vérité qu'occasionnent nos craintes ou nos faiblesses. Celui qui dit n'avoir jamais menti ne doit pas oublier ses silences pour se soustraire aux questions d'autrui. Dans le meilleur des cas, notre excuse à ne pouvoir dire la vérité tient au temps et aux conditions nécessaires pour construire ou reconstruire une relation d'Alliance.

La souffrance du mensonge pratiqué par l'autre ou par nous-mêmes tient à ce qu'il n'est ni un accident ni une erreur mais bien un *acte*, en l'occurrence la volonté d'abuser de la confiance d'autrui en notre parole. Mentir, c'est séduire l'autre en lui proposant comme réalité à croire une assertion qui n'a d'autre fondement que notre désir d'emprise. Le vertige produit par le mensonge tient à la prétention qu'il décèle de récuser toute forme de loi ou de limite. Goebbels avait dit qu'un mensonge avait d'autant plus de chances d'être cru qu'il était énorme ! Le retour de la réalité dut prendre le visage d'une contre-violence résolue et onéreuse. Car le mensonge tend à détruire aussi bien le lien interpersonnel que la relation sociale de base. Trois points organiseront nos remarques sur le mensonge : l'acte de mentir subvertit le fondement de la parole ; l'acte de mentir trahit la faillibilité de l'intelligence ; la quête de la vérité est l'attente du Don.

Tout le parcours se résumerait dans un aphorisme : "*Si tu veux tenir parole, construis ta vie sur le roc...*"

I

Le détournement de la confiance

Aucune parole n'est possible entre deux personnes, ou deux partenaires sociaux, sans un contrat de parole qui reste habituellement implicite. L'obligation essentielle de ce contrat est justement la sincérité. Face au questions et aux demandes de l'autre, je dirai ce que je crois savoir de la vérité. Au point de départ, la vérité est, à tout le moins,

l'ensemble des conditions requises pour construire une relation réciproque.

La parole a le plus souvent le statut du témoignage. Le témoin est celui qui doit dire la vérité. Rares sont les paroles qui se prêtent à une vérification rapide et probante. La fragilité du signe abstrait et arbitraire enrobe la parole d'une obscurité indécidable. Nous ne sommes jamais assurés du rattachement de la parole à la réalité qu'elle désigne. Ce qui me conduit à la vérité, c'est ma confiance dans le témoin que j'ai choisi. La parole demande à être crue dès lors qu'elle est dite et parce qu'elle est dite. Si tout est langage, tout est confiance. Et c'est bien là que le mensonge peut surgir.

Mentir n'est rien d'autre que se jouer de la confiance de l'autre en ma parole. A travers la parole, c'est la qualité de la relation qui est en jeu, avec le propos ou le refus de la solidarité devant les défis de la vie. Le mensonge est une affaire d'homme à homme. Non seulement l'acte de mentir est inhérent aux possibilités du langage comme maniement souple ou rusé de signes qui ne nous résistent pas, mais le mensonge tire profit abusivement de ce qui fonde l'échange langagier. Il en appelle à la confiance indispensable aux contacts quotidiens pour la détourner vers des chimères individuelles. Le mensonge révèle, par son paradoxe et par sa subversion, le fondement du lien social qui est l'accueil de la parole. Dès lors que je parle à quelqu'un, je lui donne ma parole. Le langage en son entier vit par la promesse qui n'est autre qu'un don consistant en une parole. Si je prends la parole, je dois tenir parole. Le mensonge qui est un acte de parole contredit de plein front l'exigence de réciprocité qui fonde l'interlocution.

II

L'acte de mentir trahit la faillibilité de notre intelligence

Mentir est plus qu'une conduite de parole, c'est un rapport à la vie. Il y a dans le mensonge comme le germe d'une volonté de puissance qui identifierait l'homme à la totalité du monde, voire à la source de son être. La transgression, par le mensonge, du contrat de parole ouvre la voie à toute violence par le refus de la limite ou de la loi. Le men-

songe attire vers l'univers de la séduction et attribue une position imaginaire de toute-puissance. Le prix à payer risque d'être la mort. L'homme qui ment donne à sa parole force de loi ; le faux-serment signe l'affirmation de la parole qui se veut à elle-même sa propre preuve, voire le relais du réel. Quand un régime politique s'impose par le mensonge, le retour de la vérité se fait par une contre-violence légitime au prix du sang.

Le mensonge atteste la transcendance de l'intelligence par rapport aux signes qu'elle reçoit et manipule. Du jeu avec les signes et de l'univers de la fiction (ce que l'on raconte pour le plaisir), l'homme peut glisser à la séduction où il veut faire tenir à l'autre son jeu pour vrai.

Mentir serait-il le propre de l'homme, comme du reste la perversion ?

Il apparaît tôt ou tard que la déviance du mensonge trahit et accuse la faillibilité de notre intelligence dans sa quête de la vérité. Un mensonge risque toujours d'en entraîner un autre. Celui qui ment peut en venir à tellement s'enfermer dans le mensonge que non seulement il ne sait plus comment s'en sortir, mais il ne sait même plus qui il est. Tel ce garçonnet qui, voulant se faire prendre pour un camion, avait fini par se prendre pour un camion ! La comédie quotidienne avait tourné au délire. Dans la finale sombre et douloureuse du régime de Vichy, les derniers féaux du Maréchal essayaient de lui rallier les hésitants : *"faites-lui confiance, ce qu'il dit n'est jamais ce qu'il pense !"* Sans doute était-ce exact, mais la Milice aussi avait sa réalité de feu et de sang, que nul ne désavouait !

Le mensonge semble être relayé par l'amnésie ou le déni dans des situations extrêmes où la vie se déchire en deux dans le dédoublement de la personnalité. Il y a des cas de kleptomanie ou de perversions sexuelles où la fuite de la vérité est suivie d'états crépusculaires de la conscience. Tout se passe comme si la personne était clivée. Une partie de sa conduite tombe, sous le coup de l'oubli, dans le domaine de l'inconnaissable. A la limite, le mensonge laisserait émerger l'incapacité psychique d'assumer la conduite. Celui qui se protège en assurant *"ce n'est pas moi"* est peut-être hors d'état de faire l'unité de sa personnalité en reconnaissant ses actes. Ceci nous reporte à la question la plus radicale qui soit : la filiation. Cette adolescente avait rompu avec sa famille d'accueil en répandant les calomnies les plus variées et les plus

invraisemblables, le tout sous le sceau du secret et sous la foi du serment. Dans sa famille d'origine, le père n'était pas son géniteur. Au bout de quelques années, la mère avait divorcé pour épouser l'amant dont elle avait eu sa fille en secret. C'est seulement au seuil de l'adolescence que la fillette avait découvert la vérité de sa filiation. Quelques années après, placée dans une famille d'accueil, elle s'était enfermée dans un tissu de mensonge jusqu'à la démesure et la rupture ; peut-être reproduisait-elle sans le savoir le mensonge qui avait caché son origine.

Dans la mesure où le mensonge fait d'un discours vide un contenu à croire, il atteint la réalité première et dernière de la filiation. Refusant la loi du langage, il s'oppose à la loi fondatrice de tous les échanges, qui est l'exigence universelle de réciprocité. Présenter sa propre parole comme étant la consistance du réel, c'est nier la limite inscrite en nous par la filiation. Notre principal travail psychique consiste à reconnaître et à admettre notre filiation. En nous recevant de l'échange de nos parents, quand ils ont su nous nommer dans leur désir, nous nous inscrivons dans une communauté culturelle et historique qui est le lieu où nous héritons du langage comme de l'art de nouer des relations véritables. Celui qui ment se voue à l'isolement, car il s'enferme dans la répétition et se défie de tous les autres. Un enfant prépsychotique avait pris la résolution de toujours mentir, tant il craignait sa mère qui l'asservissait par ses paradoxes et ses contradictions. Ce fut le départ d'une vie double aux confins de la schizophrénie et du génie de l'expédient. Il y a donc souvent sans doute, et peut-être même toujours, en deçà du mensonge, une incapacité d'assumer la vérité qui trahit l'errance de notre intelligence. Pire encore que les limites de notre jugement, nous touchons là notre fragilité la plus ancienne qui est la crainte du don par suite du refus de la condition filiale. Quand nous mentons, nous nous laissons nous-mêmes séduire par les prétentions de notre imaginaire, qui veut écarter de nous toute dépendance et toute limite. La crainte la plus précoce contre laquelle notre imaginaire oppose un rideau opaque de fantasmes d'auto-suffisance, voire d'auto-engendrement, est la crainte du don de l'autre qui nous donne de vivre.

Les remarques que nous avons proposées sur le mensonge voulaient s'appuyer principalement sur la loi première et dernière du langage qui est l'exigence de la réciprocité. Le mensonge est évidemment la rupture de la réciprocité par la tentative de la séduction. Mais si le modèle de la réciprocité par la relation de parole offre assurément une to-

tale satisfaction du point de vue formel, il ne suffit nullement à procurer la réalisation de cette exigence. Pour que la réciprocité devienne effective, il est indispensable de dépasser le vis-à-vis des interloculeurs, et le contenu de leurs échanges, pour prendre en compte leur rapport respectif à l'origine de leur parole.

Deux partenaires ne peuvent se situer mutuellement en vérité s'ils ne se rejoignent dans la référence vivante au tiers qui leur rappelle l'origine de leur parole. Nous reviendrons, ultérieurement, sur la condition fondamentale de la communication qui est requise pour cerner le mensonge ou la quête de la vérité. Nous allons maintenant, pour situer le mensonge dans la parole humaine, évoquer deux référents types de l'acte de parole : Satan qui est la figure de l'intelligence pervertie, et Dieu qui est l'archétype et l'exemplaire de la parole vraie.

Satan, le père du mensonge

Si Satan est appelé le *"père du mensonge"* (Jn 8,44), c'est parce qu'il refuse son statut de créature, vouée à la dépendance et à l'obéissance filiale. Quand il veut séduire l'homme dès l'origine, il lui présente Dieu comme menteur. Le premier commandement de Dieu à l'homme avait le visage du don : *"Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais, car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir"* (Gn 2,17). Cet ordre divin constitue à proprement parler la *loi du don*. L'homme est en effet invité à recevoir un don en se nourrissant à suffisance des fruits du jardin de l'Eden. Pour lui rappeler que ce don restera toujours un don, il lui est stipulé de ne pas toucher à l'arbre de la connaissance du bon ou du mauvais. C'est lui signifier qu'il ne peut déterminer par lui-même ce qui est bon ou mauvais. Il garde une relation de dépendance envers Dieu qui est la source de tout. Il doit toujours apprendre de Dieu à user de ses dons en communion avec lui. Sera vraie, la parole qui conduit au bonheur ; ou fausse, la parole qui conduit au malheur.

Le serpent interprète à sa manière le commandement divin en transformant subrepticement en interdit la loi du don : *"Vraiment ! Dieu vous a dit : 'Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin'"* (Gn 3,1). La condition de l'usage est défigurée en étant devenue un empê-

chement total. Le point le plus décisif est le mensonge que le Tentateur introduit en jouant sur l'aspect le plus obscur de la loi qui est le rapport entre la limite indiquée et l'avertissement du risque de mort. C'est Dieu lui-même que le serpent dénonce comme menteur. Il prétend, en effet, révéler les pensées secrètes de Dieu qui sont à l'opposé d'un avis salutaire : *"Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais"* (Gn 3,5). Dieu aurait donc dissimulé à l'homme sa jalousie de le voir accéder à une liberté souveraine, lui permettant de traiter avec lui d'égal à égal. Le mensonge attaque le don de l'origine. Satan veut détourner l'homme de la confiance filiale. Refusant pour lui la condition de créature, il est jaloux du don qui est proposé à d'autres créatures, de l'intimité filiale conduisant au bonheur. Il oriente l'homme vers sa propre pratique qui est le refus de la loi du don : vouloir tout prendre par soi-même et pour soi seul. C'est justement cette convoitise qui fait le fond de tout mensonge. Le prix à payer de cette illusion est l'isolement qui mène à la mort : *"Ils m'abandonnent, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes fissurées, qui ne retiennent pas l'eau"* (Jr 2,13). La pratique du mensonge atteste les caractéristiques de l'avidité et de l'imaginaire dont il suit les prétentions : il est voué à la répétition, au repli sur soi et à la passivité mortifère. Le mensonge est la possibilité-limite de la parole qui veut ignorer toute loi et tout référent, toute dépendance et tout travail créateur. C'est le contraire de notre expérience de la filiation.

Notre maniement délicat ou décevant de la parole laisse d'aventure affleurer la nostalgie d'une *parole pure* qui se suffirait en tout, sans risque d'illusion : la parole de Dieu.

La pure parole de Dieu

La formule ancienne de l'acte de foi disait joliment que Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper. C'est parce qu'il ne peut se tromper qu'il ne peut nous tromper. Dieu est l'être incapable de mentir, mais ce n'est pas qu'il manque d'intelligence. Il ignore le dédoublement à cause de la simplicité radicale de son Etre. En lui tout se tient, tout est subsistant, tout est un. La parole en Dieu est une parole unique, identique à l'essence divine et à l'intelligence divine, car en Dieu tout est simple et essentiel. Cette parole dit ce qui est, et pour nous, elle donne ce qui est.

En cette Parole divine, le dire et l'acte se rejoignent parfaitement : elle dit ce qu'elle fait et fait ce qu'elle dit. Pour nous, cette parole ne saurait être mensongère, puisqu'elle opère en s'énonçant : elle est créatrice. L'acte de parole qu'est la bénédiction se rattache à la toute-puissance de la parole divine qui voit ce qui est bon pour sa créature et qui communique cette bonté avec surabondance. La parole dit l'être de Dieu qui est diffusif. La plénitude de la vie divine est une communication généreuse de soi. Dieu vit à se donner et de se donner. La Parole de Dieu est toujours la parole du don, parole qui signifie et réalise le don, qu'il s'agisse de l'ordre ou de la promesse. Le fond de la vie divine est à l'état pur le don qui ne cesse de s'écouler sans s'épuiser. Cette pureté de l'amour infini ignore la ruse, la duplicité ou le mensonge.

Ces quelques notations sur la Parole de Dieu nous éclairent non seulement sur le mensonge, mais plus encore sur son contraire qui est la quête de la vérité. Jusqu'ici notre parcours avait quelque chose d'oppressant. Il est sûr que le questionnement de l'autre envers nous ne nous oblige que dans la mesure où cet autre a droit à la vérité. Notre résistance légitime à la violence de la question n'a pourtant de portée libératrice que si nous tirons parti de l'épreuve par notre patience pour essayer de construire une relation d'alliance. Notre intelligence nous paraît irrémédiablement vouée aux dédales de l'obscurité, du non-dit, voire du dédoublement par le jeu obligé avec des signes décevants. C'est justement le souvenir de la parole de Dieu qui peut nous aspirer vers une conception simple et positive de la parole humaine. Il nous suffit pour cela de revenir à l'origine de notre parole qui est la parole du don.

III

La quête de la vérité ou l'accueil de la Parole du Don

Mais au fait, quel est le contraire en positif de l'acte de mentir ? Est-ce tout dire de ce qui nous vient à l'esprit ? Est-ce avouer nos sentiments profonds ? Est-ce formuler en clair notre choix de vie ? Alors que le mensonge est un rapport au dire, la vérité est un rapport au savoir. Un homme sincère peut être emmuré dans l'erreur et dans l'aveuglement sur soi. Si l'on cherche à fonder dès aujourd'hui sa parole en vérité, il faut prendre une route plus sûre et plus rapide que l'enquête

rationnelle aboutissant au jugement de vérité. Qu'est-ce que la vérité ? Elle est la révélation de l'être dans la parole du don. En repartant de l'origine de notre parole, nous rappellerons la condition fondamentale de la communication de la vérité et nous dégagerons les actes de parole qui nous ouvrent à la vérité. Cette perspective déroutante ne peut pas et ne veut pas remplacer, ni ignorer, le labeur de l'intelligence humaine qui est l'interprétation de notre vie au monde par la science ou l'anthropologie. Le travail de l'intelligence est la mesure de notre désir de la vérité. Ce travail est le contenu réel du don de nous-mêmes à la vérité par les actes de parole de l'alliance ; aucune parole ne se donne à nous sans le travail de la lecture qui est l'interprétation. Le propre de l'Esprit Saint est de nous encourager à opérer et à franchir les seuils et les passages difficiles du chemin de notre vie, ce qui nous préparera à voir s'ouvrir la porte étroite qui mène à la source de la vie. Sans méconnaître ce long chemin de l'humanité et de notre vie qui est le travail pour déchiffrer notre énigme collective, nous allons suggérer ce qui se trouve au départ et au terme de l'œuvre du labeur intellectuel et donc ce qui en constitue le dynamisme sous-jacent et le fil directeur. Tout se joue ici dans le retour constant à l'origine de la parole.

Aujourd'hui comme hier, notre parole naît de l'acte de l'écoute. Le premier visage de la parole du don qui nous a appris à parler est la mère nous formant à nous nourrir en construisant une relation véritable avec elle. La parole advient dans un lien d'alliance. En dehors de l'amour, il est des énonciations véridiques qui ne sont que destructrices de l'autre ou de soi, comme chez les dépressifs ou les pervers. C'est dans la relation d'amour que la vérité trouve sa forme vivante qui est la fidélité. La fidélité est la vérité de l'amour. Or il ne peut y avoir de fidélité durable entre deux êtres, ou deux partenaires sociaux, s'ils ne sont ouverts l'un et l'autre à la parole du don. L'apprentissage de la langue maternelle, près de la donneuse de nourriture, nous révèle la condition primordiale, et subsistante, de l'accès à la vérité par la relation de parole.

L'acte de l'écoute peut nous attirer vers le silence en nous-mêmes, dans une attention de notre être profond, qui nous permet de nous laisser traverser par la parole de l'origine. C'est là cette parole pure que d'ordinaire nous n'entendons pas, mais qui nous rend capables de parler en inscrivant au fond de nous le désir de l'alliance avec les autres. La condition première et dernière de la vérité est ainsi l'accueil de la parole du don dans la diversité de ses formes, chaque fois qu'un proche

nous appelle et veut nous rendre acteurs de notre histoire. Sur ce fond de la réceptivité à la parole, qui est l'essence du lien social, nous marquerons la place de quelques actes de parole.

La théorie des *"actes de parole"* a été l'apport le plus vivant et le plus novateur de la linguistique contemporaine. A partir du livre d'Austin, *Quand dire, c'est faire* de 1962, s'est développé le courant de l'analyse de la parole comme *action* (la *pragmatique*). Au lieu de privilégier, dans le discours, le message et le sens, était mise en valeur l'efficacité de l'énonciation en elle-même dans la création ou la transformation des relations interpersonnelles. En un sens large et vrai, les actes de parole sont les énonciations qui suffisent par elles-mêmes à produire un droit entre les interlocuteurs, qu'il s'agisse de l'ordre ou de la promesse, du don ou de l'imposition du prénom par les parents à l'enfant. Parole efficace, l'acte du langage fait ce qu'il dit et dit ce qu'il fait, comme s'il était une parole créatrice. Au vrai, l'efficacité des actes de parole ne dépend pas d'abord de leur formulation ritualisée, mais de l'institution qui confère son autorité à l'énonciateur et de l'intention qui suscite et traverse l'énonciation. Mais justement, l'avantage des actes de parole est d'opérer la rencontre entre la parole, la loi et le désir. Avec leur ritualisation sociale ou religieuse, les actes de parole mettent en jeu la source de nos désirs qui est le désir de l'alliance référé à la loi sociale des échanges. C'est selon cette perspective que nous allons situer la quête de la vérité, davantage dans la qualité de la relation interpersonnelle (la fidélité comme vérité de l'amour) que dans la conformité du message au référent. Seule la vérité de l'amour peut inspirer et finaliser la quête de l'intelligence. Cinq actes de parole jalonneront un parcours typique : la promesse, la bénédiction, l'adoration, l'aveu et le pardon. Nous en retiendrons ce qui concerne l'avènement de la vérité entre deux personnes par le déploiement du champ de la parole.

La promesse

Aimer quelqu'un, c'est lui donner du temps sans mesure, au point même de lui donner tout le temps de la vie. C'est là que la parole de la promesse est la condition de la vérité entre deux personnes. Quand le désir du bonheur est en cause, le message si personnel demande un long travail pour être formulé ou déchiffré. La perspective de l'avenir partagé, avec le champ libre donné à la parole, protège un tant soit peu

des risques d'incompréhension ou de précipitation. Mais la portée de la promesse dans la quête de la vérité lui vient aussi de ce qu'elle en appelle habituellement à la présence du tiers. Le rôle du tiers est de remettre en circulation la parole en tournant de nouveau les interlocuteurs vers le don qui leur permet de vivre et de parler. C'est en cela que l'expérience partagée de la filiation fonde une relation en vérité.

La bénédiction

L'acte de la bénédiction prend le contre-pied du mensonge. Bénir, c'est d'abord se reporter par la louange à la source de tout bien. C'est passer du partage quotidien au regard vers l'horizon qui aspire notre marche. C'est reconnaître et nommer le Père qui est l'origine toujours actuelle de toute vie et de toute fidélité. La dynamique interne de la bénédiction est d'ouvrir l'autre, le frère, le fils, l'aimé à cette source inépuisable. La bénédiction salue en toute parole véridique le don *"du Père des lumières chez lequel il n'y a ni balancement ni ombre due au mouvement"* (Jc 1,17). Elle pose la vérité de la parole non pas tant dans l'adéquation de l'énoncé au réel, mais plus radicalement dans le rattachement de la parole au don de l'origine.

L'adoration

A l'horizon des paroles articulées qui peuvent désigner les qualités de Dieu envers nous, la confession de la foi commence et se termine par cet énoncé fondateur et ultime : ***Dieu EST !*** Cette affirmation de la plénitude de la vie divine donne pour contenu l'existence parfaite et infinie à toute réalité attribuée à Dieu. C'est par excellence le jugement de vérité. Il ne s'agit pas là de l'exactitude ou de la cohérence d'un savoir abstrait. La vérité en Dieu est d'abord la personne même du Père, comme nous le révèle le témoignage du Fils (Jn 18,37). L'adoration silencieuse est le terme du processus du langage comme quête de la vérité. Demeurer par la pure foi en présence de celui qui est, c'est nous exposer à la vérité première par le désir foncier de notre être qui est l'ouverture à la plénitude de la vie. Cette simplicité essentielle de la prière par le don de nous-mêmes, en union avec l'obéissance du Fils, vise la fin d'un parcours qui a pu être marqué, au coin de notre faiblesse humaine, par nos hésitations ou nos errances.

L'aveu

Reconnaître notre faute, c'est jeter la lumière de la vérité sur la source de tous nos choix qui est notre désir de bonheur. A travers son risque incontournable, l'aveu nous donne la possibilité de trouver le sens et l'unité de notre vie. Pouvoir dire *"c'est moi"* rassemble toute notre conduite et tout notre être dans l'ouverture à l'autre. Aussi bien n'y a-t-il d'aveu libérateur que lorsque la vérité proférée et accueillie fonde une nouvelle communauté de vie. La fécondité de l'aveu tient au désir d'alliance qui le traverse et qui le rend recevable.

Le pardon

L'acte du pardon a une originalité irréductible et une portée inépuisable de re-création qui tiennent à ce qu'il est un jugement de vérité au service du lien de l'amour. Le pardon désigne en effet la faute de l'autre, voire son mensonge, tout en étant libre vis-à-vis de la déception ou de la contre-violence consécutives au tort subi. L'accueil du pardon est au cœur de l'expérience de la filiation. Le pardon parachève en effet la pureté du don dans l'amour des parents et il signe la fidélité de l'amour qui espère contre toute espérance. Le propre du pardon est de redonner un être à lui-même. Il est l'ouverture de l'avenir. Il est l'efficacité de la fidélité dans un amour lucide, créateur et donc patient.

*
* *

Nos réflexions sur le mensonge voulaient découler d'une approche assez large de la loi du langage qui est la forme première, et fondamentale, de la loi sociale des échanges. Or il est impossible de cerner la portée du langage comme création de liens sans faire retour à l'origine actuelle du langage qui est la parole du don. La souffrance du mensonge nous invite à reprendre le chemin de la source qu'elle obstrue et désigne : la vie du Père comme générosité inépuisable. C'est par le dynamisme de cette source retrouvée que le travail de la quête du sens, de l'administration de la preuvc et de l'interprétation de la vie, peut se maintenir et déboucher sur la lumière de la rencontre aimante et de l'al-

liance. Par l'écoute, la parole humaine a son point de départ dans l'accueil de la parole du don. Elle aura son aboutissement dans l'adoration qui l'ouvre à sa source :

"Adorer Dieu est la base du savoir ; qui le fait se tient à bonne école" (Ps 110,10).

Jean-Claude SAGNE

ALTERNATIVES NON VIOLENTES

N° 90 Printemps 1994

ANV – 16, rue Paul-Appell - 42000 SAINT-ÉTIENNE

Abonnement 1994 : France : 180 F – Etranger : 230 F

Prix du numéro : 57 F (port compris)

PAR QUELLE AUTORITÉ ?

Le 11 novembre 1992, le jour même de la décision historique du synode anglican d'ordonner les femmes, le porte-parole du Vatican, Joaquin Navarro-Valls, a exprimé l'opposition de l'Eglise catholique à cette démarche. Il a retenu particulièrement deux points :

- Premièrement : La décision de l'Eglise anglicane d'accepter l'ordination des femmes constitue un grave obstacle à l'ensemble du processus de réconciliation avec l'Eglise catholique romaine.

- Deuxièmement : Pour des raisons théologiques fondées, l'Eglise catholique romaine estime ne pas avoir le droit d'autoriser une telle ordination. Le problème touche à la nature même du sacrement[1].

Il semble intéressant de développer ces deux points afin d'en dégager les enjeux implicites. La première affirmation touche la question de l'œcuménisme, celle du rapprochement entre anglicans et catholiques romains. La deuxième renvoie à la conception de l'Eglise catholique romaine de l'autorité qui lui a été confiée par le Christ.

Prenons le premier point : J. Navarro-Valls parle d'un "grave obstacle". D'emblée, soulignons que le porte parole du Vatican ne parle pas de la réconciliation entre les deux églises, mais de la réconciliation de l'église anglicane avec Rome. La nuance est révélatrice de l'actuelle attitude du Vatican dans le dialogue œcuménique : le Vatican insiste peu sur l'éventuelle nécessité de concessions mutuelles mais parle davantage, en revanche, de retour à Rome des églises séparées.

Un petit rappel historique nous aidera à situer ce dialogue avec l'église anglicane afin de mieux apprécier l'impressionnante rapidité avec laquelle Rome a réagi au vote du synode anglican d'ordonner des femmes. Depuis Vatican II, Rome considère l'Eglise anglicane comme une "église-pont" parce qu'elle estime les anglicans proches des catholiques romains en matière de doctrine et de pratique sacramentelle - et aussi parce que le dialogue œcuménique entre les deux églises était particulièrement avancé. En 1966, Paul VI et l'archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsey, avaient signé un "accord commun" indiquant publiquement leur intention de travailler à l'unité des deux églises. A ces fins, une commission internationale anglicane-catholique (ARCIC) avait été mise sur pied avec deux présidents évêques, anglican et romain, et des délégués respectifs des deux églises. L'ARCIC avait soulevé un immense espoir, car jusqu'alors, les relations entre anglicans et catholiques laissaient beaucoup à désirer, surtout depuis 1894. Cette année là, le pape Léon XIII avait profondément blessé la sensibilité anglicane par la publication de la bulle **Apostolicae curae** dans laquelle il

1. "L'Eglise ne peut prendre en considération des solutions non conformes à la doctrine et aux structures qui lui viennent du Seigneur", in : Card. RATZINGER, **Commentaire de la lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur l'Eucharistie**, 6 août 1983.

refusait, avec un *"niet "* catégorique, de reconnaître la validité des ordres anglicans : "Les ordinations faites selon le rite anglican ont été et sont absolument nulles et sans valeur", déclarait le pape. Certes, il n'y avait rien de nouveau dans cette position. Elle rejoignait parfaitement celle de 1555 lorsque les Etats pontificaux avaient déclaré les ordres anglicans déficients, non-conformes à la compréhension catholique du sacrement, consommant ainsi la rupture entre les deux églises. Mais la condamnation de Léon XIII fut ressentie par les anglicans comme une gifle marquant la fin de toute réconciliation possible. Un climat d'antipathie et d'incompréhension réciproque régnait alors entre les deux églises jusqu'à la signature de cet accord commun entre Paul VI et Michael Ramsey en 1966. Dès lors, l'espoir renaissait et les contacts se multipliaient entre Rome et Cantorbéry.

Certains problèmes demeuraient cependant, les plus épineux étant l'autorité du pape et la possibilité d'ordonner les femmes. Depuis quelques années, cette dernière question avait pris une place prépondérante dans la réflexion de l'Eglise d'Angleterre, surtout après que certaines de ses églises sœurs d'outre-mer -aux Etats-Unis, à Hong-Kong, au Canada, et en Nouvelle Zélande- en aient adopté la pratique. Les anglicans d'Angleterre devaient faire comprendre à leurs interlocuteurs romains, qu'il ne pouvaient pas ajourner indéfiniment l'examen de la question : un retard trop important risquait de créer un schisme au sein de leur propre église. C'est donc l'urgence, et la conviction que le sujet était suffisamment mûr, qui expliquent le débat du 11 novembre dernier au synode anglican.

Les échanges entre les membres de l'assemblée furent de grande qualité, menés avec respect et sérieux, même lors de l'expression de désaccords très marqués. Beaucoup d'arguments touchaient le problème de l'autorité, de la compétence d'une église pour changer sa pratique sacramentelle.

On peut résumer la position des opposants en cinq points :

- Quelle autorité le Christ a-t-il vraiment voulu donner à son église ? S'il avait voulu des femmes dans le collège des apôtres, il aurait jugé bon de les inclure explicitement, afin d'empêcher toute spéculation inutile sur la question.

- Le synode anglican n'a pas autorité pour effectuer un changement dans le domaine sacramentel, puisque c'est une décision qui concerne l'église universelle. Si le synode anglican décidait de faire cavalier seul, il ne serait qu'un rassemblement local de l'église, déguisé en concile œcuménique.

- Un vote favorable aux femmes ferait un tort immense aux efforts œcuméniques de ces dernières`années. Que deviendront les liens construits avec tant de peine et de patience avec Rome, si on vote en faveur de l'ordination des femmes dans l'église anglicane d'Angleterre ? Va-t-on mettre en question vingt ans de travail dans l'espoir d'arriver, un jour, à la communion avec Rome ?

- L'église anglicane continue d'avoir des doutes sur la question. Elle ne peut donc agir avec confiance. Or, si une église doute de la validité d'une éventuelle décision, elle ne doit pas passer à l'acte. Cela est d'autant plus vrai dans le cas de l'ordination des femmes que Rome, elle, n'a aucun doute sur la question : elle la refuse catégoriquement. Il faudrait alors tenir compte des arguments romains, surtout quand ceux-ci affirment qu'une telle pratique ne serait pas en accord avec les intentions du Christ.

- Il faut travailler pour le communion ecclésiale telle que certains pourparlers la laissaient espérer : un espoir est né dans le dialogue anglicano-romain qu'un jour, les anglicans allaient être accueillis dans l'église catholique comme église relevant d'un rite particulier - un peu sur le modèle des églises catholique d'Orient en communion avec Rome. Celles-ci reconnaissent son autorité, tout en ayant une certaine autono-

mie quant à leurs affaires internes. Les anglicans, déçus dans leur espoir d'arriver à un statut comparable, exposent leur propre communion au risque du schisme.

Ces différents arguments n'ont pas laissé le synode indifférent. Mais d'autres, en faveur de l'ordination des femmes, lui semblaient encore plus convaincants, notamment quatre :

- Vu l'attitude romaine actuelle envers l'œcuménisme, la communion ecclésiale semble de moins en moins probable dans un avenir proche.

La lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi du 28 mai dernier a situé la communion dans un contexte qui a laissé perplexe plus d'une personne engagée dans le travail œcuménique. Le cardinal Ratzinger, auteur de la lettre, a placé la communion ecclésiale dans le cadre d'une "nouvelle conversion". Grâce à celle-ci, il sera possible aux églises non-catholiques "de reconnaître la permanence du Primat de Pierre dans ses successeurs, les évêques de Rome, et de voir réaliser le ministère de Pierre, tel qu'il est voulu par le Seigneur, comme un service apostolique universel, présent à l'intérieur de toutes les églises" (n° 18). Une conception moins juridique de l'autorité du pape aurait pu faciliter la communion dans ces termes, certes, mais étant donné la forte concentration actuelle de pouvoir décisionnel entre les mains du pape, il est difficile d'envisager un rapprochement entre Rome et Cantorbéry dans les années qui viennent.

Cette constatation supposait l'argumentation suivante :

- Sur la question précise de l'ordination des femmes, l'attitude de Rome est claire : un "non" catégorique. Or, si en outre, il faut envisager la communion avec Rome dans les termes de la lettre du Card. Ratzinger, l'ordination des femmes est à remettre aux calendes grecques. Qu'on n'attende donc pas, pour ordonner les femmes, une communion qui ne viendra peut-être jamais.

- L'œcuménisme n'est pas vraiment en danger : ni Rome ni Cantorbéry ne souhaitent un retour à la période d'animosité mutuelle. Cet argument s'est vérifié immédiatement après le vote favorable à l'ordination des femmes puisque le cardinal Hume a dit explicitement que cette décision ne signifiait pas la fin des relations œcuméniques, et qu'il fallait continuer à prier et travailler ensemble en dépit de l'obstacle que cette décision venait de créer.

- L'argument, peut-être le plus discuté, touche à la compétence de l'église anglicane pour changer sa pratique sacramentelle. Il a un intérêt particulier du fait qu'il rejoint, par certains côtés, une conception de l'autorité mise en lumière durant le concile de Vatican II.

Dans la Constitution dogmatique de l'église, **Lumen gentium**, paragraphe 12, le concile parle du *"sensu(s) fidei totius populi"* [2], le sens surnaturel de la foi de tous les fidèles. Cette référence se trouve dans le deuxième chapitre, avant qu'on ne parle des formes particulières d'autorité :

> *La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint, ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs, un consentement universel.*

Quelle que soit l'interprétation qu'on donne à ce passage, il est clair qu'il relève d'une idée très

2. C'est nous qui soulignons.

ancienne dans l'église selon laquelle tous les membres de la communauté doivent participer à des décisions qui concernent sa vie. Evidemment, on aurait tort de penser tout de suite à ce que nous appelons la démocratie. La conception de l'autorité dont il s'agit dans **Lumen Gentium** est tout à fait originale, comparable à aucune forme profane juridique, civile , parentale ou contractuelle de l'autorité. Elle est pensée essentiellement comme un don de l'Esprit à l'ensemble de l'église avant qu'elle ne soit exercée par quelques uns de ses membres. C'est lui qui conduit l'église vers la volonté de Dieu. Si le "sens surnaturel de la foi" permet à l'ensemble du peuple de Dieu de discerner infailliblement la volonté divine, c'est en raison de la promesse de Jésus : le Paraclet, "l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit" (Jn 14, 26).

Même si on peut argumenter, à partir d'une ecclésiologie plutôt restrictive, que le charisme de discerner l'ultime volonté de Dieu est confié uniquement aux apôtres et à leurs successeurs, le fait existe : le paragraphe 12 de la Constitution dogmatique de l'église ouvre la possibilité d'une ecclésiologie plus large où le consentement de l'ensemble du peuple de Dieu doit être considéré comme intrinsèque à l'autorité dans l'église. Que le paragraphe concernant le *"sensus fidei"* vienne, dans **Lumen gentium**, avant qu'on ne parle de l'exercice de l'autorité propre à la hiérarchie, suppose que celle-ci ne peut s'effectuer contre la foi de l'Eglise entière.

Ce consentement de l'ensemble de l'église, reconnu solennellement dans un document officiel de l'église romaine, n'est pas indifférent à notre sujet, car certains arguments présentés au synode anglican en faveur de l'ordination des femmes relevaient de l'esprit sinon de la lettre de ce *sensus fidei* défini par Vatican II. Beaucoup de membres du synode anglican ont été très sensibles à la pratique d'autres églises anglicanes dans le monde. Pour eux, il fallait voir là un signe de ce que l'Esprit voulait pour toute son église : "Nous avons le devoir d'être attentifs à ce que font les autres", disait-on. On voit exprimée là -du moins implicitement- l'idée qu'une pratique qui tend à se généraliser dans l'église peut représenter une manière authentique d'exercer l'autorité confiée par le Christ à son église : les chrétiens dans leur ensemble, ne peuvent se tromper en matière de foi et de mœurs. Les membres du synode qui avaient demandé à l'assemblée d'observer avec discernement ce qui se passait déjà dans d'autres églises, pensaient qu'on pouvait voir dans les ordinations de femmes, la volonté de Dieu pour l'ensemble de l'église à ce moment-là de son histoire. Le vote décisif du synode a confirmé cette ecclésiologie que Rome a du mal à accepter. Un renouvellement de sa propre ecclésiologie du *"sensus fidei totius populi"* lui permettrait peut-être de dépasser ses blocages.

La deuxième partie du commentaire fait par le porte-parole du Vatican sur le vote anglican, mérite également quelques remarques. Après avoir dit que l'Eglise catholique estime ne pas avoir le droit d'autoriser une telle ordination, il a ajouté aussitôt : "Le problème de l'admission des femmes au sacerdoce touche à la nature même du sacrement."

Notre regard est donc maintenant tourné vers l'église catholique, et vers son actuelle conception de sa propre autorité et plus particulièrement, de l'exercice de celle-ci sur ce point précis de l'ordination des femmes. Il n'est pas inutile d'insister un peu sur les deux termes "actuelle" et "point précis", car ils situent bien le problème : pour le mot "actuelle", il s'agit d'une position née de l'expérience présente de l'église. On aurait tort d'imaginer que l'idée et la pratique de l'autorité ecclésiale sont restée rigoureusement les mêmes depuis deux mille ans et dans tous les domaines. L'histoire nous dit autre chose, c'est-à-dire qu'elle

montre une église qui change et évolue. L'actuelle interprétation de l'autorité dans l'église est celle du Vatican (la seule pratiquement autorisée...), mais rien ne permet de dire qu'il n'y aura pas dans l'avenir d'autres manières de penser et de pratiquer l'autorité, comme il y en a eu dans le passé. Quant au "point précis", il évoque le caractère particulier du rejet romain de l'ordination des femmes. Le refus dans ce domaine précis représente, sans doute, un cas rare sinon unique dans la vie de l'église. Existe-t-il, en effet, beaucoup de cas où elle a explicitement argué de son incompétence pour ne pas agir en matière sacramentelle, surtout quand il ne s'agissait pas d'une interdiction expresse de la part du Seigneur ? En ce qui concerne l'ordination des femmes, la révélation n'est pas en cause.

La position de l'église officielle pourrait laisser croire que, si l'ordination des femmes est censée porter atteinte à la nature même du sacrement, la révélation est impliquée, et par conséquent, que l'actuelle pratique est irréformable. Il est vrai que, dans la mesure où "nature" et "sacrement" sont considérés comme des concepts statiques, ils fonctionnent comme des sentinelles interdisant à l'église de franchir les frontières dessinées par la tradition. Raisonnant ainsi, Rome conclut que le dossier sur l'ordination des femmes est clos définitivement.

En fait, la nature du sacrement est quelque chose de dynamique car la réalité signifiée n'est jamais totalement saisissable. Il en va de même pour l'autorité qui permet au sacrement de s'adapter à des expressions diverses, propres à des cultures différentes.

Autrement dit, l'autorité n'est pas une réalité statique -pas plus que le sacrement. Elle n'est pas à exercer de la même façon partout jusqu'à la fin des temps. S'il est vrai qu'elle n'a pas d'équivalent dans le domaine profane, son originalité n'exclut pour autant, ni la relativité d'interprétation ni la diversité de pratique.

Sur la question précise de l'ordination des femmes, l'autorité invoquée est, certes, celle du Seigneur, mais celui-ci ne l'a pas confiée à son église en forme de livre de recettes. Et, en général, l'église prend soin de situer le type d'autorité qu'elle entend exercer dans des cas précis. Curieusement, en ce qui concerne l'ordination des femmes, les rappels du magistère concernant son autorité, sont entièrement négatifs : l'église ne s'estime pas habilitée à changer la pratique existante. L'idée se trouve exprimée par Rome pour la première fois en 1977 dans la déclaration **Inter insigniores** sous le pontificat de Paul VI. Dans l'introduction de ce texte, destiné à mettre fin aux débats sur l'ordination des femmes dans l'église catholique, on peut lire ceci : "La Congrégation pour la doctrine de la foi estime devoir rappeler que l'église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée d'admettre les femmes à l'ordination sacerdotale".

A quelle autorité la déclaration nous renvoie-t-elle ? Celle-ci n'est pas une encyclique -et encore moins un dogme engageant l'infaillibilité ecclésiale. La déclaration nous dit explicitement de quelle autorité il s'agit : "l'exemple du Christ". Cette petite formule a fait couler beaucoup d'encre depuis la publication d'**Inter insigniores**. Les opposants à l'ordination des femmes répètent constamment les mêmes arguments qu'ils trouvent dans la déclaration : le Christ ne s'est pas incarné femme ; il n'a choisi aucune femme comme apôtre ; il n'a pas fait de Marie, sa propre mère, un membre des Douze, etc. Cela fait beaucoup de choses que le Christ n'a pas faites ! Et tout cela pour justifier une pratique historiquement évoluée des sacrements ! En fait, il existe également des arguments contraires pour montrer la quasi-impossibilité de tirer du non-agir ou du non-dit du Christ une conclusion normative, valable à jamais pour l'Eglise.

Mais, au lieu de reprendre, encore une fois, ces différents arguments de la déclaration romaine

-auxquels les médias ont recouru avec abondance ces deux derniers mois- il me semble plus utile pour nous de poser une question préalable : de quel exemple du Christ parle-t-on ? Va-t-il de soi que tout ce que le Christ a fait et a dit dans sa vie, ait une égale valeur d'exemplarité ? Sinon, est-ce possible de faire le tri ? Et que dire sur les gestes et les paroles du Christ que nous ignorons, mais qui ont sûrement servi aux disciples dans leur mission ? Tout n'est pas dans les Evangiles, comme le dit saint Jean lui-même : "Il y a encore bien d'autres choses qu'a faites Jésus. Si on les mettait par écrit une à une, je pense que le monde lui-même ne suffirait pas à contenir les livres qu'on en écrirait" (Jn 21, 25).

Au fond, le recours à l'exemple du Christ pour établir une norme immuable pour son église est sûrement l'une des procédures les plus ambiguës qui soient. Cela est surtout vrai quand il s'agit d'une absence d'exemple de la part de Jésus. Il y a même, dans cet appel aux silences de Jésus pour refuser aux femmes le ministère ordonné quelque chose d'anti-évangélique. C'est remplacer la liberté des enfants de Dieu que Jésus a lui-même pratiqué vis-à-vis d'une obéissance servile à la Loi, par un esprit positiviste, étriqué, tourmenté par le besoin de reproduire dans tous ses détails -comme si c'était possible- le comportement de Jésus dans sa vie terrestre. Cette chosification de la figure historique de Jésus apparaît très dangereuse. Au lieu de réactualiser les sacrements pour notre temps, elle s'arrête à la vaine et nuisible tentative de reproduire Jésus lui-même à travers le "faire" et le "dire" de l'homme historique. N'y a-t-il pas là une lecture "matérialiste" de l'évangile qui ne veut pas avouer son nom ?

Le Nouveau Testament montre que les disciples ne sont pas tombés dans ce genre de piège. Eux, qui ont connu Jésus dans sa vie terrestre, n'ont pas cherché à reproduire le modèle donné par le Christ (le concept de l'"*alter Christus*" est bien plus tardif...). Le comportement des disciples après Pâques montre qu'ils n'ont pas pris l'humanité du Christ comme un modèle à copier, mais comme un signifiant à actualiser à travers ce que le Christ a donné en promesse. Comprise ainsi, l'autorité ecclésiale n'est pas dans la reproduction littérale de l'exemple du Christ, mais dans le sens auquel son exemple renvoie l'église. L'autorité qu'il a confiée à celle-ci la rend libre de faire face à des situations nouvelles, inconnues, impensables à l'époque du Christ. C'est ainsi qu'elle vit la confiance dans l'Esprit qui lui accordera toujours le discernement dont elle a besoin pour se donner les formes nouvelles de service exigées par son cheminement dans l'histoire.

Et, c'est bien effectivement ce que l'église a toujours fait. Dans des situations concrètes, elle ne s'est pas repliée uniquement sur des certitudes explicitement formulées. Rappelons un exemple particulièrement frappant de problèmes nouveaux rencontrés dans l'église primitive et en l'absence de toute indication précise quant à la façon de procéder. Les apôtres avaient même une parole de Jésus qui semblait trancher dans le sens opposé à ce qu'ils ont finalement décidé. Il s'agissait du droit de l'église d'accueillir les Gentils. Elle s'est trouvée plutôt dans l'embarras sur ce point, du fait qu'elle connaissait une parole explicite de Jésus interdisant l'accueil des païens et même les schismatiques : “Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; partez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël" (Mt 10,5).

Devant cet interdit et cet ordre "contraignants" de Jésus, les apôtres ne se sont pas faits des lecteurs littéralistes de sa parole[3]. Ils ont su faire confiance à l'Esprit de Jésus envoyé au sein de son église

3. Sur cette parole du Christ historique (dont nous ne savons pas avec certitude si elle appartient aux *ipsissima verba*), ils ont donné la primauté à celle du Christ ressuscité : "Allez enseigner toutes les nations".

pour lui apprendre comment exercer son autorité dans des cas imprévus. Les apôtres ont donc accueilli les Gentils -heureusement pour nous !

Toutes ces considérations nous ramènent au point de départ : le vote du synode anglican est-il réellement un obstacle à la réconciliation entre Rome et Cantorbéry ? Le non-dit et le non-faire de Jésus constituent-ils des contraintes infranchissables pour l'église catholique dans l'exercice de son autorité ? On est tout à fait fondé à en douter. Doit-elle passer à l'acte dans les circonstances actuelles, concrètes de son existence ? C'est une autre question, et peut-être pour une église autre.

Donna SINGLES

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

Sessions été 1994

A l'écoute, aux frontières de l'intime, du psychisme et du spirituel	7-10 juillet
La poésie contemporaine et la recherche de l'absolu	14-16 juillet
Lacs, Puys et art romain, randonnée en Auvergne	16-24 juillet
Autour de Drewermann	18-21 juillet
Au commencement... Lectures bibliques sur la création	21-26 juillet
Sur le chemin de Compostelle : Marche à travers le Quercy	23-30 juillet
Deuil, rites et pompes funèbres	27-30 juillet
Déclin des religions, essor du spirituel	1-4 août
Marche sur les lieux sacrés, en Bourgogne du Sud	7-14 août
Le corps et l'arbre de vie : approche symbolique, approche théologique	8-10 août
Humanitaire et politique	28-30 août

Comptes-rendus

Le Vent de l'Esprit, Réflexions sur le thème de Canberra, Textes choisis par Emilio CASTRO, publication du "Conseil Œcuménique des Eglises", 1993, 138 p.

Ce *Vent de l'Esprit* est le titre d'un recueil d'exposés composés en vue de l'assemblée générale du C.O.E. qui s'est tenue à Canberra en 1991. Ils sont dûs à une dizaine de théologiens catholiques, orthodoxes et protestants que leur nom recommande. Citons seulement J. Moltmann et J.-M. R.Tillard. Rappelons le thème de l'Assemblée : "Viens Esprit-Saint, renouvelle toute la création".

Les textes sont d'une belle venue, poétiques souvent, comme il convient pour évoquer les réalités spirituelles. Entre des pages intellectuellement denses, on trouvera des méditations, deux poèmes et un appel aux icônes.

L'objectif principal est d'aider à l'avancée de l'œcuménisme, plus ou moins "bloqué" après des années d'intense dynamisme ; et la référence à l'Esprit, son écoute plus soutenue, est considérée comme devant nous sortir de certaines impasses, et ouvrir de nouveaux chemins. Malgré la diversité des auteurs, des conclusions d'ensemble se dégagent de ce recueil : quatre directions sont données au travail œcuménique renouvelé par la pneumatologie.

1- Une direction proprement œcuménique : la "Vérité tout entière" (Jean 16, 13), à laquelle l'Esprit nous conduit, nous détachera d'un Christ du passé que nous croyons trop posséder par nos traditions et nous tournera vers le Christ tel qu'il doit nous apparaître dans la Lumière des "derniers temps".

2- Une dimension ecclésiologique : c'est par l'Esprit que l'Eglise se fait voir comme, avant tout, lieu de communion. "L'Eglise, écrit J.-M. R. Tillard, apparaît comme prémices d'une nouvelle humanité, encore en genèse. Les Pères diraient qu'elle est dans le dynamisme de l'Esprit, voulant étreindre en la communion explicite avec le Dieu créateur, l'immense variété de l'humain réconciliée. Alors, loin de devenir source de conflit, les différences seraient appel à l'échange et à la complémentarité. Tel est le rêve du Dieu Vivant" (p. 99).

3- Une direction vers le dialogue inter-religieux : l'Esprit agit et rassemble par delà les frontières.

4- Une direction écologique, puisque la création tout entière gémit vers son accomplissement. "L'Esprit rend la communauté chrétienne solidaire de la création qui souffre, et consciente du fait que Dieu a également un dessein pour elle", écrit Edouard Schweizer (p. 57).

Claude GEREST

DALAÏ LAMA, Eugen DREWERMANN, **Les Voies du cœur, Non violence et Dialogue entre les religions**. (Traduit de l'allemand par Pauline Theo) Cerf, Paris, 1993, 121 p., 70 F.

Pour le Français moyen, le Dalaï Lama et Eugen Drewermann sont des personnalités que les médias lui ont présentées ; au-delà de cette connaissance superficielle, a-t-il lu quelques lignes de ces auteurs ? Ce n'est pas sûr, et l'ouvrage *Les Voies du cœur* peut être une bonne approche.

Le thème en est complexe : "Non-violence et dialogue entre les religions", mais le livre se divise clairement en trois parties. Dans les deux premiers textes, le Dalaï Lama donne sa conception de la non-violence qui est un état

d'esprit positif exprimant d'abord la sympathie. Il milite fermement pour le désarmement montrant que de grands changements contemporains se sont réalisés sans violence (Allemagne, URSS).

En deuxième partie, Eugen Drewermann considère que la prière du "Notre Père" peut être dite par chacun, quelle que soit sa religion : il s'ensuit une méditation très belle, souvent poétique, parfois dure lorsqu'il s'agit de dénoncer des injustices. Nombre de croyants adhèreront à cette longue prière sauf peut-être pour la phrase : "interdis-nous la viande quotidienne, donne-nous notre pain quotidien".

En dernière partie, Eugen Drewermann commence par citer longuement le "Sermon sur la Montagne" (Mt 5,38-48) et la suite de son texte sera une démonstration pour expliquer que la formule facilement ridiculisée "si quelqu'un te gifle sur la joue droite tends-lui aussi l'autre" n'est pas une utopie qui sera réalisée dans le Royaume, pas un horizon vers lequel on doit tendre, mais un commandement à prendre au pied de la lettre. Comme le Dalaï Lama, il montre la force de la non-violence, il expose son antimilitarisme, il utilise la psychanalyse pour faire comprendre le problème du violent. Dans le monde de violence qui est le nôtre, on peut se permettre de penser que beaucoup sont morts avant d'avoir eu le temps de tendre la joue gauche. C'est pourquoi il conclut "reste la menace d'un destin tel que Jésus l'a lui-même vécu".

Thérèse CAUMEIL

Pierre PIERRARD, **Histoire de l'Eglise catholique**, 3e édition, Desclée, 1991, 352 p.

On ne présente plus l'*Histoire de l'Eglise* de Pierre Pierrard, dont la première édition a maintenant plus d'une vingtaine d'années, et qui s'est imposée comme une des meilleures de ce type, c'est-à-dire dans le domaine des manuels qui se veulent assez complets tout en restant très maniables.

Cette nouvelle édition n'est, pour l'essentiel, pas différente des précédentes. Les ajouts se situent à la fin : la précédente édition s'arrêtait au milieu du pontificat de Paul VI ; celle-ci va jusqu'en 1990. Pierre Pierrard s'affronte encore une fois aux difficultés de l'histoire immédiate. On sait que le pontificat de Jean-Paul II fait l'objet d'appréciations contradictoires ; l'auteur ne prend pas parti, se bornant à rappeler les faits les plus significatifs, et donnant l'opinion des uns et des autres, honnêtement, sans caricaturer leurs positions. En revanche, contrairement à ce qu'il avait fait dans les éditions précédentes, il ne donne pas de conclusion à son livre. Aurait-il été déçu par l'écart entre l'évolution récente de l'Eglise et l'analyse qu'il faisait des tâches à accomplir ?

Autre nouveauté, la bibliographie : dans les éditions précédentes, elle était squelettique. On a à présent une bibliographie importante, à jour (mais avec quelques fautes de frappe : Trevor-Rope pour Trevor-Roper, Denichin pour Dinechin,...) et, surtout, bien commentée, ce qui est bien utile pour les étudiants, ou ceux qui veulent aller plus loin sans se lancer au hasard dans d'autres lectures. Enfin, une bibliographie annexe, sur l'histoire religieuse de la Révolution française, fait bien le point sur tout ce qu'a apporté la commémoration du bicentenaire ; peut-être est-ce cependant un peu prématuré : bien des ouvrages, notamment des actes de colloque, continuent de paraître aujourd'hui sur ce sujet.

Yves KRUMENACKER

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie JP - 69150 Décines
Dépôt légal : 2er trim. 1994 / Commission Paritaire : N° 50.845